

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Tóth Marianna

Jézus – ahogyan Nietzsche látja

Szeged, 2012

Szegedi Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Tóth Marianna

Jézus – ahogyan Nietzsche látja

Témavezetők: Prof. Dr. Csejtei Dezső
Prof. Dr. Gyenge Zoltán
Dr. Pavlovits Tamás

Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola

Szeged, 2012

TARTALOM

I.	Bevezetés	
1)	Nietzsche Jézus-képe – első megközelítésben.....	5
	(A nietzschei Jézus-kép perifériára szorultságának okai, a kutatás relevanciája és módszertani nehézségei.)	
2)	A nietzschei Jézus-ábrázolás értelmezésének története.....	11
	(Recepciótörténeti áttekintés a kezdetektől napjainkig Nietzsche filozófiai, teológiai és hazai recepciójáról: uralkodó tendenciák, jellemző hibák és a legfőbb eredmények.)	
3)	A nietzschei Jézus-portré háttére.....	24
	(Szellemi kontextus és források. Teológiai háttér: a liberális teológia kutatása a történeti Jézusról (Leben-Jesu-Forschung), liberális „Jézus-életek” (Strauss, Schenkel). A Jézus-kutatás eltérő teológiai megítélései (Schleiermacher, Ritschl, Harnack, Bultmann, Schweitzer). Wellhausen és Overbeck hatása. Filozófiai hatások: Fichte, Hegel, Feuerbach, Emerson, Schopenhauer.)	
II.	A Jézus-kép alakulása Nietzsche filozófiájában.....	46
	(Az elemzés módszertani elvének meghatározása: motívumok felkutatása a filozófus Jézus-ábrázolásaiban.)	
1)	Jézus, a nemes lelkű rajongó és a „világtörténelmi szélhámosság” – Jézus első megközelítései a nietzschei filozófiában.....	48
	(<i>Korszerűtlen elmékedések; Hagyaték</i> 1875-ig.)	
2)	További kísérletek Jézus értelmezésére: az egoista zsidó vallásalapító, aki tévedett.....	52
	(<i>Emberi, nagyon is emberi; Hajnalpír; A vidám tudomány; Hagyaték</i> 1876-1882.)	
3)	Zarathustra kettős ítélete a nevetni nem tudó Jézusról.....	63
	(<i>Így szólott Zarathustra, Hagyaték</i> 1883-1885.)	
4)	A Jézus-értelmezés vezérszólamai: a feltétlenkedő és a morál felett álló Jézus mint csalétek.....	75
	(<i>Túl jön és rosszon; Adalék a morál genealógiájához; Wagner esete; Bálványok alkonya; Hagyaték</i> 1886-1887.)	
III.	Az Antikrisztus Jézus-portréja	
1)	Az Antikrisztus mint a Minden érték átértékelése.....	89
	(Keletkezéstörténet.)	
2)	Ki az az Antikrisztus? – a cím lehetséges jelentései.....	91
3)	Az Antikrisztus kompozíciójának vázlata.....	94
	(Szerkezeti-tartalmi áttekintés öt fő gondolati egységben. A Megváltó-portré kontextuális és funkcionális elhelyezése az átértékelésben.)	
4)	A Megváltó pszichológiájának hermeneutikai nehézségei, Renan hatása és a politikai Jézus-kép.....	100
	(Hermeneutikai keretek: pszichológiai típuselemzés és a történeti Jézus rekonstruálása. A legnagyobb hatású liberális értelmezés: Renan: <i>Jézus élete</i> . A morál ellen lázadó Jézus motívumának utolsó nietzschei megfogalmazása.)	

5) Tolsztoj és a hiteles kereszténység.....	112
(Tolsztoj-hatás a Megváltó-portréban: a nem-ellenállás gyakorlata és az evangéliumi életszabályok Tolsztoj <i>Ma religion</i> c. művében.)	
6) Dosztojevszkij és az „idióta” típusa.....	120
(Dosztojevszkij <i>A félkegyelmű</i> és az <i>Ördögök</i> c. regénye nyomán az idióta-típus fiziológiai-pszichológiai portréja. Az „idióta” Jézus irodalmi előképe: Miskin herceg. Az epilepsziás aura eufórikus egységélményének dosztojevszkiji leírása és a pszichológiai Mennysország nietzschei értelmezése.)	
7) A Megváltó pszichológiája.....	130
(Az <i>Antikrisztus</i> Jézus-képének, a „Megváltó pszichológiájának” szövegközeli értelmezése: az ellenállásra képtelen idióta portréja; fiziológiai meghatározottság, dekadencia és pszichológiai szimbolizmus; a hiteles keresztény élet; amorális szeretetgyakorlat és a szív Mennysországa; a ressentiment meghaladása és a szenvedés előli menekülés; megváltás mint példaadás. Az áthagyományozódás problematikája: Jézus félreértése és Pál kereszténysége; a Megváltó-típus viszonylagos felértékelése. Az eredeti kereszténység realizálásának lehetőségei.)	
8) Nietzsche Pál-képe és buddhizmus-értelmezése a Megváltó-portré tükrében.....	169
(A páli átértékelés Jézus felhasználásával: a ressentiment-morál megalkotása. A hataloméhes pap típusának portréja – Pál-ellenesség a XIX. sz. végén. Jézus felmentése az antikeresztény polémiaiban. A jézusi kereszténység és a buddhizmus rokonítása; Nietzsche Buddha-képe. A Megváltó hasonlósága a János-evangélium Jézusával és a gnosztikus Jézus-képpel. A supra-perszonális idióta-típus mint morális ideál: Dosztojevszkij az ego különletének feloldásáról.)	
9) Adalék a Megváltó pszichológiájához.....	190
(Hagyaték 1887-1888; <i>Ecce homo</i> . A Megváltó-típus nihilizmusa és a hiteles kereszténység realizálásának időszerűsége.)	
IV. Ellenfél vagy ideál? – Jézus nietzschei értékelése.....	206
(A nietzschei Jézus-ábrázolások legállandóbb eleme: Jézus szeretetvágya. A Megváltó-típus és a nietzschei ideál különbsége: a szenvedés értéke. A szenvedés megtagadásának nihilizmusa. Nietzsche eszménye a szenvedés igenléséről: sorsszeretet, életigenlés, hatalomakarás és az örök visszatérés gondolata.)	

Bibliográfia.....	227
-------------------	-----

A disszertációban alkalmazott rövidítések:

- KE-1. = *Korszerűtlen elmékedések I. – David Strauss, a hitvalló és író*
- KE-2. = *Korszerűtlen elmékedések II. – A történelem hasznáról és káráról*
- EN = *Emberi, nagyon is emberi*
- H = *Hajnalpír/Virradat*
- VT = *A vidám tudomány*
- Z = *Így szólott Zarathustra*
- JZ = *„Az új felvilágosodás” – Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*
- TJR = *Túl jón és rosszon*
- AMG = *Adalék a morál genealógiájához*
- BA = *Bálványok alkonya*
- AK = *Az Antikrisztus*
- HA = *A hatalom akarása*
- EH = *Ecce homo*
- WE = *Wagner esete*
- KGA = *Nietzsche Werke – Kritische Gesamtausgabe*
- KSA = *Nachgelassene Fragmente – Kritische Studienausgabe*
- KSB = *Sämtliche Briefe – Kritische Studienausgabe*

Bevezetés

- Nietzsche Jézus-képe – első megközelítésben

Talán senki nem intézett olyan vehemens támadást a keresztény vallás ellen, mint Friedrich Nietzsche. A filozófus bírálta a keresztény dogmákat, metafizikát, antropológiát, mindenekelőtt pedig a morált: végső célkitűzését, minden érték átértékelését is a keresztény értékek ellenében fogalmazta meg. Valláskritikájának közelebbi megismeréséből azonban az derül ki, hogy e szellemi háborúban Nietzsche személyes ellenfelének nem Jézus Krisztust, hanem Szent Pált tartotta, akinek a kereszténységben betöltött szerepéről igencsak provokatív értelmezést adott, míg Jézust mind jobban kivonta a támadás alól. Felmerülhet hát bennünk a kérdés: vajon mi lehetett a filozófus véleménye Jézusról? És mi Krisztusról? S itt máris egy hermeneutikai problémához érkeztünk: a két kérdés ugyanis messze nem egyenértékű egymással. A második megválaszolása jóval egyszerűbb: Nietzsche Krisztusban látta koncentrálni a keresztény értékek lényegét. Dekadencia, nihilizmus, hanyatlás, gyengeség, élettágadás; – mindazt, amit Nietzsche a kereszténységnek felró, a Krisztus-figura szimbolizálja. Hogy ez a Krisztus-alak más megítélés alá kerül, mint Jézus, a történeti személy, már az egyes Nietzsche-műveket olvasva is sejthető, nyilvánvalóvá azonban akkor válik, ha a filozófus kereszténységkritikájának csúcspontját képező alkotást, *Az Antikrisztust* szemügyre vesszük. Nietzsche itt minden eddiginél határozottabban különbséget tesz a dogmák Krisztusa és az ember-Jézus között, akiről meglepő módon nemcsak elhatárolódást, hanem tiszteletet és szimpátiát is magában rejtő képet ad a mű egy önálló egységét képező szakaszában, ami a *Megváltó pszichológiája* címet viseli. Az itt kibontakozó értelmezés ambivalenciája az egész Nietzsche-életmű Jézus-képére jellemző, különösen a korai írásokra, ami azzal magyarázható, hogy a Jézus és Krisztus közti különbségtevés fokozatosan éleződik

ki a filozófus gondolatvilágában. Általánosságban úgy fogalmazhatunk, hogy amíg az említett különbségtevés homályos és bizonytalan, addig Jézusnak a kereszténységben betöltött szerepét illető értelmezésben és értékelésben a negatív, elmarasztaló, kritikai megjegyzések vannak túlsúlyban. Azonban ahogy élesebb határvonal kerül a Jézus- és Krisztus-alak közé, úgy egyre több gondolati elemmel bővül Nietzsche Jézus-képe, s a korábbi negatív felhangot mind jobban felváltja a rokonszenvező elismerés. Mégsem állítható, hogy egy töretlen gondolati ívről lenne szó, melynek két szélső pontja a negatív Krisztus-kép és a pozitív Jézus-kép lenne. Sokkal inkább egy folyamatos mozgásban lévő, fokozatosan kibomló, lépésről lépésre világosabbá váló, de töréseket, visszaugrásokat, egymásnak ellentmondó meglátásokat is magába ölelő hermeneutikai folyamatról van szó.

Ennek a kacskaringós és terjedelmes, az egész Nietzsche-életművön átívelő értelmezési folyamatnak a letisztult, kikristályosodott eredményeit láthatjuk a *Megváltó pszichológiájában*. Mind a folyamat, mind az eredmény bővelkedik filozófiai és vallási szempontból is izgalmas gondolatokban, nem véletlen, hogy a teológia számos művelője különös érdeklődést mutat a téma iránt. A teológusok körében elsősorban Nietzsche egyházkritikája kapcsán kerül terítékre a Jézus-kép kérdése, míg a filozófia berkein belül többféle megközelítésből is górcső alá került már Jézus nietzschei értelmezésének problematikája. Ennek ellenére azt kell mondanunk, hogy a mára szinte beláthatatlan méretűre duzzadt Nietzsche-szakirodalomban mindeddig a perifériára szorult e téma. Jóllehet rengeteg értelmezés született már Nietzsche kereszténységkritikájáról, a szakirodalmak zöme elsősorban a keresztény morál kritikájára, az „Isten halott” gondolatra és arra a keresztény értékrend elleni támadásra fókuszál, melynek Nietzsche értelmezésében a reprezentánsa Szent Pál és az általa kreált Krisztus-figura, nem pedig a történelmi Jézus. Akik pedig mégis Nietzsche kereszténységkritikájának ezt a viszonylag kis szeletét vizsgálták, azok jobbára megelégedtek Nietzsche ambivalens Jézus-képe néhány elemének tanulmányozásával,

többnyire már a vizsgálódás előtt felállítva azt a hipotézist, hogy Nietzsche Jézus legigazabb követője vagy épp ellenfele, ami aztán meg is szabta az interpretációk irányultságát. Ezért lehetséges, hogy még manapság is találkozhatunk a Nietzsche-szakirodalomban olyan megállapításokkal, melyek szerint a nietzschei Jézus-portré mindezidáig nem került kellő mélységű átgondolásra. Hogy csak néhány példát említsünk: az 1980-as évek elején Peter Köster még azt írta, hogy különös módon a Nietzsche-irodalomban kevésbé mély az érdeklődés a filozófus Jézus-értelmezése iránt, aminek vizsgálata kíváncsú lenne, mert Nietzsche munkássága különböző Jézus-kritikákat tartalmaz, melyeket teológiai szempontból is hasznos lenne szemügyre venni. Rögtön hozzáteszi azonban, hogy e cseppet sem könnyű feladat nagyfokú filológiai pontosságot és értelmezői érzékenységet igényel, mert Nietzsche Jézus-képe igencsak sokrétű.¹ Néhány évvel később Ulrich Willers szintén a teológiai kutatás számára is ígéretes téma kiaknázatlanságát állapítja meg, de egyúttal ő is elismeri, hogy nem lenne könnyű vállalkozás Nietzsche összetett Jézus-értelmezésének felfejtése. S bár jó néhány tanulmány született már a témában, ezek a legellentétesebb irányokból lettek megfogalmazva, Jézus totális elutasításától és félreértésétől egészen Jézus és Dionüszosz párhuzamba állításáig terjedően, hiányzik azonban egy olyan adekvát, pártatlan és teljességre törekvő értelmezés, ami nemcsak Az Antikrisztus Jézusát venné szemügyre – anélkül, hogy nietzschei krisztológiáról vagy épp antikrisztológiáról beszélne –, hanem más Nietzsche-műveket is, nem feledkezve meg a Hagyatékról sem.²

Nem állíthatjuk, hogy a helyzet nem javult valamelyest az előbbi megállapítások óta eltelt csaknem harminc évben, de a Nietzsche-Jézus téma viszonylagos mellőzöttségét jelzi, hogy egy ezredforduló utáni Nietzsche-szakirodalomban is találunk a korábbiakhoz hasonló utalást. Daniel Havemann ugyan Nietzschének nem a Jézus-, hanem a Pál-képét dolgozza fel,

¹ Köster, Peter: „Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd.10/11. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1981/82. 615-685. o. Id. 679. o.

² Willers, Ulrich: „'Aut Zarathustra aut Christus.' Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900-1980.” In: *Theologie und Philosophie*, 60. (1985), 239-256. o., 418-442. o.; 61. (1986), 236-249. o. Id. (1985), 248-249. o.

de tekintettel az összefüggésekre, nem kerülheti meg a Jézus-értelmezés kérdését sem, e ponton pedig megjegyzi, hogy még mindig nem született olyan tanulmány, mely a maga teljességében ábrázolná Nietzsche Jézus-képét, figyelembe véve annak forrásait és filozófiai kontextusát is.³

Mi lehet az oka annak, hogy Nietzsche Jézus-képe a mai napig nem került igazán alapos és körültekintő kifejtésre? Véleményem szerint ennek hátterében két ok állhat. Az egyik az, hogy bár Nietzsche filozófiájában döntő jelentőségű a valláskritika, azon belül a hangsúly nem arra a kereszténységre esik, amit Jézus képvisel, hanem arra, amit Nietzsche szerint Pál hozott létre. S minél világosabban körvonalazódik Jézus szerepe Nietzsche előtt, úgy egyre jobban el is távolodik a történelmi személy a későbbi vallástól. Nietzsche figyelme pedig elsősorban az egyházi kereszténységre és annak morális értékeire irányul; – és ennek megfelelően a Nietzsche-kutatóké is. A másik ok pedig, amiért a Jézus-értelmezés háttérbe szorult, az lehet, amit a korábbiakban említett szerzők is hangsúlyoztak: Nietzsche Jézus-képe igen összetett, sokféle forrásból táplálkozó és nem mentes az ellentmondásoktól. Annak pontos felderítése, hogy Nietzsche milyen gondolati ösztönzések hatására alakította ki saját Jézus-képét, s az életműben fellelhető, változatos Jézus-értelmezések hogyan illeszkednek egymáshoz és Nietzsche filozófiájának egészéhez, nem könnyű feladat. Van, aki szerint egyenesen lehetetlen. Heller Ágnes például így látja: „Nietzsche Jézus-interpretációja olyan gyakran változik, hogy még egy viszonylag konzisztens változat bemutatása is túlzott egyszerűsítés lenne.”⁴

Ami az első okot illeti, kétségtelen, hogy Nietzsche nem a jézusi, hanem az attól mind jobban megkülönböztetett páli-egyházi kereszténység ellen üzent hadat, következésképpen azzal is foglalkozott többen. Ugyanakkor az életmű egészét tekintve azt láthatjuk, hogy

³ Havemann, Daniel: *Der „Apostel der Rache.” Nietzsches Paulusdeutung.* de Gruyter, Berlin-NewYork, 2002. 17. o.

⁴ Heller Ágnes: *Nietzsche és a Parsifal. Prolegomena egy személyiségetikához.* Századvég, Bp., 1994. 47. o. (ford. Módos Magdolna)

Nietzsche kifejezett érdeklődést mutatott a kereszténységtől eloldott Jézus iránt, akiről műveiben előbb csak elvétve, majd egyre gyakrabban és hosszabban tett utalásokat. Az *Antikrisztus* Jézus-portréja pedig, amellet, hogy a korábbiaknál jóval mélyebb kifejtést kínál, már csak terjedelménél fogva is különös figyelmet érdemel. Jóllehet több olyan személy is akad, akivel vissza-visszatérően foglalkozik Nietzsche – különösen érdekelte például Szókratész, Szent Pál, Luther, Pascal, Goethe vagy Wagner alakja –, de senkiről nem dolgoz ki olyan hosszú értelmezést, senkiről nem ad olyan kerek és egységes képet, mint Jézusról a *Megváltó pszichológiájában*. Havemann is megjegyzi, hogy formálisan is feltűnő ez a rész Nietzsche össz munkásságát tekintve, hiszen Az *Antikrisztus* 27. pontjától a 35.-ig terjedő Jézus-portré a legnagyobb olyan tematikus egység, ahol Nietzsche egyetlen személlyel foglalkozik.⁵ Ha pedig ehhez hozzá számítjuk a *Hagyatékot*, akkor még szembetűnőbb lesz a Jézus iránti érdeklődés, hiszen a számtalan rövidebb utalás mellett Az *Antikrisztus* idején készült jegyzetekben több összefüggő feljegyzést találunk, ami Jézusról szól, s ezek együtt igen terjedelmes értelmezést tesznek ki. Mind terjedelmi, mind tartalmi szempontból azt mondhatjuk tehát, hogy noha a Jézus-képet némileg háttérbe szorítja a kereszténységkritika, Jézus, a történelmi személy mégis kitüntetett figyelmet kap az életműben, így a Nietzsche-kutatásban sem elhanyagolható.

A másik okot illetően: nem tagadható, hogy a nietzschei Jézus-kép kellő alaposságú értelmezése nem könnyű feladat, de – reményeim szerint – nem is lehetetlen. Így vélekedik Kunszt György is, aki részben igazat ad Heller Ágnesnek, de azt is hozzá teszi, hogy annyi mégis „összefoglalóan állítható, hogy Nietzsche Jézusa a ressentiment mindenféleségétől teljesen mentes csodaként áll a körülötte vészjóslóan háborgó ressentiment-tenger kellős közepén. És ezt a Jézust és az ennek a Jézusnak a nyomában járó kereszténységet Nietzsche egyáltalán nem akarja elpusztítani (...).”⁶ Való igaz tehát, hogy a filozófus Jézus-portréja igen

⁵ Havemann (2002), 153. o.

⁶ Kunszt György: *Nihil és ámen (Nietzsche-reflexiók)*. Palatinus, Bp., 2002. 217. o.

összetett, de minden változékonyság és olykor megmutatkozó ellentmondásosság ellenére is vannak olyan gondolati motívumok – például a Kunszt által említett ressentiment-mentesség –, amelyek alapján az életműben felbukkanó Jézus-értelmezések összekapcsolhatók. Változásuk, fejlődésük, egymásba illeszkedésük pedig kellő óvatossággal eljárva feltérképezhető anélkül, hogy a leegyszerűsítés hibájába esnénk. A feladat nehézsége nem feltétlenül kell, hogy elriasszon bennünket. Épp ellenkezőleg, a szellemi kihívás lehet igen csábító is, különösen, ha olyan értelmezői ösvényeken kell elindulnunk, melyek, ha eddig nem is voltak teljesen járatlanok, de még mindig sok ismeretlen felfedezni valóval szolgálhatnak. A disszertáció tehát témájánál fogva hiánypótlónak számíthat a Nietzsche-kutatásban, megkísérelve eleget tenni annak a többször hangoztatott kíváncsiságnak, mely a nietzschei Jézus-képnek egy mély és széles körű vizsgálatát szorgalmazza. A tudományos kihívás mellett pedig nélkülözhetetlen útítárs e szellemi kalandtúrához a személyes érdeklődés is. Azok a problémák, melyek megválaszolandó kérdésekként bennem felbukkantak (hogyan lehetséges az, hogy Nietzsche, aki annyi rosszat mond a kereszténységről, egyszersmind egy szimpátiáról árulkodó portrét fessen Jézusról; hogy is van az, hogy másutt ennek a szimpátiának nyoma sincs, hanem csak elmarasztaló gúnyolódást találunk; s hogyan jut el Nietzsche egyik véleményétől a másikig?), talán mások számára is érdekesek lehetnek.

Szólnunk kell a bevezetőben a disszertáció szerkezetéről is, melyet elsősorban az határoz meg, hogy az említett kíváncsiságnak eleget téve jelen írás valóban hiánypótló lehessen. Ezért a disszertációban Nietzsche egész munkásságát szem előtt tartva tekintjük végig a Jézus-kép alakulásának fő állomásait, nem feledkezve meg a *Hagyaték*ról sem, s kiemelt figyelmet fordítva Az *Antikrisztus* terjedelmes Jézus-portréjának, a *Megváltó pszichológiájának*. Összetettségénél és sokrétűségénél fogva ezen Jézus-ábrázolás módot ad arra, hogy a források számbavételével – mindenekelőtt Ernest Renan, Lev Ny. Tolsztoj és F.

M. Dosztojevszkij hatásának vizsgálatával –, valamint a Jézus-képet gazdagító momentumok, így a Jézus-Buddha, illetve Jézus-Pál közötti összefüggések elemzésével kellő mélységű értelmezést adhassunk Nietzsche Jézusáról. Ezt követően vállalkozhatunk arra, hogy megkíséreljük megválaszolni azt a kérdést, hogy Nietzsche miként is viszonyult az általa elképzelt Jézus-figurához. E ponton lesz leginkább szükség óvatosságra, hiszen akik eddig foglalkoztak a témával, azok gyakran estek abba a hibába, hogy szélsőségekbe bocsátkoztak, hol Jézus halálos ellenfeleként, hol a legigazabb követőjeként tüntetve fel Nietzschét. Ízelítőül a korábbi értelmezésekből következzen egy rövid recepciótörténeti áttekintés, elsősorban annak illusztrálására, hogy milyen fő irányokból került eddig megközelítésre Nietzsche Jézusa.

- A nietzschei Jézus-ábrázolás értelmezésének története

E rövid recepciótörténetben a témában egyik legszakavatottabb szerző, Ulrich Willers tanulmányára⁷ fogok támaszkodni, mely igen részletes körképet ad a nietzschei Jézus-kép értelmezésének történetéről a kezdetektől egészen az 1980-as évekig. Willers teljességre törekvő áttekintéséből itt csak a fontosabb szerzőket emeljük ki, főként azt szem előtt tartva, hogy a téma eddigi megközelítésében melyek voltak a legfőbb irányvonalak. Az értelmezések kronológiai sorrendű bemutatásában Willers maga is a fő tendenciákat igyekszik kidomborítani, arra a megállapításra jutva, amit bevezetőnkben jellemző hibaként említettünk, vagyis hogy a témában született eddigi tanulmányok nagy része két szélsőséges vélemény között ingadozik.

A szélsőséges túlkapások különösen a legkorábbi Nietzsche-kutatókat jellemezték: már az 1900-as évek elejétől felbukkanó, majd a '10-es, '20-as években született megközelítések is

⁷ Willers (1985), 239-256. o., 418-442. o., Willers (1986), 236-249. o.

két ellentétes irányból lettek megfogalmazva. A Jézus-téma első értelmezőit jellemző módon az érdekelte, hogy Nietzsche hogyan viszonyul Jézushoz, a filozófus eszméi mennyire esnek egybe Jézus szellemiségével, a válaszokat illetően pedig a legellentétesebb eredményekre jutottak. Az értelmezők kisebbik táborá (pl. Karwehl,⁸ Gallwitz⁹) Jézus tanítványát látja Nietzschében, aki visszavezeti a keresztényeket az igazi Krisztushoz. Az interpretátorok többsége azonban Jézus és Nietzsche ellentétéről beszél, s a nietzschei Jézus-értelmezés negatívumait emeli ki, Pfannmüller¹⁰ például a filozófus Jézus-képének történetietlenségét és önkényességét kifogásolja. Ezért a Nietzsche-kutatás kezdeti szakaszát Willers úgy jellemzi, mint amelyben a legszélsőségesebb, egymásnak ellentmondó nézetek élnek egymás mellett, hiányzik az értelmezések egybekötöttsége, kontinuitása, az a homogenitás, ami Willers szerint máig nem alakult ki a kutatók körében Nietzsche Jézusát illetően. E korai időszak jellemzéséhez Willers azt is hozzáfűzi, hogy az értelmezők feltűnő módon keveset foglalkoznak a *Megváltó pszichológiájával*, és csak egy képtelen Jézus-rekonstrukciót látnak benne. Zerbst¹¹ szerint például a Megváltó típusa a költő-pszichológus Nietzsche mesterműve, a megtestesült Semmi, Grüntzmacher¹² pedig úgy látja, hogy minél történetibb Nietzsche Jézusa, annál nagyobb az ellentét kettejük közt, s minél konstruáltabb és fantáziával kiszínezett, annál szimpatikusabb Nietzschének.

A Jézus-ábrázolás jelentette kihívásra a teológia is válaszolt, méghozzá igen sajátos módon: Franz Brentano sokáig ható értelmezése szerint, melyet *Nietzsche als Nachahmer Jesu* c. tanulmányában¹³ fejtett ki, Nietzsche valójában Jézus utánzója, ami azonban nem

⁸ Karwehl, Hermann: „Friedrich Nietzsche.” In: *Neuwerk*, Jg. 10. (1928), 237-244. o.

⁹ Gallwitz, Hans: „Friedrich Nietzsche als Erzieher zum Christentum.” In: *Preußische Jahrbücher*, Bd. 83. (1896), 324-347. o.

¹⁰ Pfannmüller, Gustav: *Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart*. Leipzig-Berlin, 1908.

¹¹ Zerbst, Max: „Nietzsches christliche Täuschungen.” In: *Neue deutsche Rundschau. (Freie Bühne)*, Jg. 6. (1895), 682-694. o.

¹² Grüntzmacher, Richard H.: *Nietzsche und wir Christen*. Groß-Lichterfelde, 1910.

¹³ Brentano, Franz: „Nietzsche als Nachahmer Jesu.” In Uő.: *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung*. Leipzig, 1922. 129-132. o.

hasonlóságot jelent. Brentano leszögezi, hogy a Nietzsche és Jézus közti beláthatatlan mélységű ellentétek miatt kettejük hasonlóságáról beszélni egyenesen nevetséges volna, Nietzsche maga azonban olyan fényben akar feltűnni, mint Jézus. Így Nietzsche is magasztos távolságból tekint az emberiségre, akárcsak Jézus, hozzá hasonlóan Nietzsche sem érvel, hanem parancsol, saját sorsát mint Végzetet fogja fel, és átértékeli a korábbi értékeket. Ezen analógiák alapján Brentano úgy véli, hogy Nietzschét a fellépése, pozíciója teszi hasonlatossá Jézushoz, s ezt az értelmezést viszi majd tovább Eugen Biser némi módosítással, mert míg Brentano Jézus karikatúrájának látja Nietzschét, addig Biser kritikus követőnek.¹⁴ A náci ideológia aztán, mint ismeretes, egy egyoldalú és alapvetően hamis képet alakított ki Nietzschéről, antiszemitának beállítva a filozófust, kereszténységkritikájának értelmezésében pedig Jézus és Dionüszosz ellentétét hangsúlyozva.

A Nietzsche-recepció korai időszakát uraló szélsőségesség és inhomogenitás később is jellemző maradt, ezt példázza az is, hogy a témában sokáig legmeghatározóbbnak számító két értelmezés is egymással ellentétes. Az egyik Karl Jaspers-é, aki szerint Nietzsche nemcsak az egyházi kereszténység ellen lép fel, hanem Jézus ellen is, Dionüszosz ellenpárját látva benne.¹⁵ Az ezzel szembenálló vélemény képviselője pedig Ernst Benz, aki ugyan az Übermensch ellentétének tartja Az *Antikrisztus*ban ábrázolt Jézus-figurát, mégis úgy tekint Nietzschére, mint egy új kereszténység prófétájára, aki Antikrisztusként akaratlanul is Krisztus követőinek tanítójává lett.¹⁶ Mivel mind Jaspers, mind Benz nagy hatású értelmezése kitüntetett figyelmet érdemel, tekintve, hogy e két szerző fektette le a nietzschei Jézus-kép kutatásának alapjait, – Jaspers a kereszténységkritika, Benz pedig a források felől közelítve –, nézeteikkel részletesebben fogunk foglalkozni a *Megváltó pszichológiájának* elemzése során.

¹⁴ Biser, Eugen: „The critical imitator of Jesus: a contribution to the interpretation of Nietzsche on the basis of a comparison.” In O’Flaherty, J. C. – Sellner, T. F. – Helm, R. M. ed.: *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1985. 86-99. o.

¹⁵ Jaspers, Karl: *Nietzsche und das Christentum*. Hameln, 1938. 73. o.

¹⁶ Benz, Ernst: *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*. Leiden, 1956. 178. o.

Jaspers és Benz mellett a nietzschei Jézus-kép kutatásának legfontosabb úttörője Martin Dibelius volt, aki ugyan nem könyvnyi terjedelmű értelmezést, hanem tanulmányt írt a témában, ennek mélysége azonban messze túlmutat a korábbi eredményeken. Dibelius értelmezéséről szintén lesz még bővebben szó a későbbiekben, előljáróban álljon itt annyi, hogy e szerző azon ritka kivételek közé tartozik, akik nem bocsátkoznak szélsőséges véleményalkotásba valamely önkényesen kiragadott Jézus-utalás alapján. Dibelius elsősorban Az *Antikrisztus* Jézus-portréját vizsgálja, de más Nietzsche-műveket is számításba vesz, s így mutat rá a nietzschei értelmezés változatosságára és ambivalenciájára.¹⁷

Összefoglalva az eddigieket, Willers a Jézus-kép kutatása meghatározó tendenciáinak azt a két ellentétes megközelítési irányt látja, mely vagy Nietzsche és Jézus ellentétességéről, vagy épp hasonlóságáról beszél. Vagyis az interpretáció igazi tárgya többnyire nem Nietzsche Jézusa, hanem Nietzsche és Jézus. S még a kutatás további időszakában is (1950-es, 60-as évek) a fő kérdés az marad, hogy miként viszonyul Nietzsche Jézushoz, a kettejük által képviselt értékek között milyen összefüggés teremthető. A probléma már a kérdésfeltevésben benne rejlik: nincs ugyanis tisztázva, hogy *ki* az a Jézus, akinek nietzschei megítélése tárgyalásra kerül. A történeti Jézus? Az egyház Krisztusa? Vagy Nietzsche Jézusa? Pontosabban: melyik Jézusa? – tekintettel az életmű Jézus-képének sokféleségére. Mivel a válaszadás sokáig váratott magára, a '70-es évek sem hozott nagy változást e téren: az értelmezők egyik tábora (pl. Siegmund,¹⁸ Brom¹⁹) radikális ellentétről vagy egyenesen halálos gyűlöletről, a másik tábor (Metz,²⁰ Nolte,²¹ Grau²²) szellemi rokonságról, sőt, igenlő azonosulásról beszél. Ebből az időszakból említést érdemel Müller-Lauter²³ értelmezése, aki

¹⁷ Dibelius, Martin: „Der 'psychologische Typus des Erlösers' bei Friedrich Nietzsche.” In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 22. (1944), 61-91. o. Id. 73-89. o.

¹⁸ Siegmund, Georg: *Nietzsche. Der „Atheist” und „Antichrist.”* Paderborn, 1937.

¹⁹ Brom, Gerard: *Nietzsches Antichrist*. Noord-Hollandsche Uitgevers-Maatschappij, 1946.

²⁰ Metz, Wilhelm: „Dionysos und der Gekreuzigte.” In Uő.: *Bekennen in der Zeit*. München, 1981. 30-52. o.

²¹ Nolte, Josef: *Wahrheit und Freiheit*. Düsseldorf, 1973.

²² Grau, Gerd-Günther: *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit*. Frankfurt, 1958.

²³ Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin, 1971.

Nietzsche egész munkásságát az ellentmondások filozófiájaként jellemzi, s ez az ellentmondásosság érvényes a Jézus-képre is, melynek inkább funkcionális jelentősége van a nihilizmus történetének bemutatásában, amennyiben Jézus szellemisége törést jelent a „décadence” történetében, s akinek a buddhizmushoz hasonlított gyakorlata felülmúlja a kereszténységet. A kevésbé korrekt interpretációk között viszont olyan túlzásokat is találunk, mint Rudolph és Picht²⁴ értelmezése, akik Jézus és Dionüszosz szintéziséről és a teológus-Nietzsche újfajta krisztológiájáról beszélnek, ahol az Isten és ember egységét élő Jézus nem más, mint az Übermensch szimbóluma.

A nietzschei Jézus-kép értelmezésében döntő fordulatot Jörg Salaquarda kutatási eredményei hoztak a '80-as évek közepe táján, akinek a *Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's understanding of the apostle Paul* c. tanulmányában végre tisztázásra került, hogy ki a filozófus által bíralt kereszténység igazi reprezentánsa. Salaquarda világossá tette: Nietzsche valódi ellenfele nem Jézus, hanem Pál, illetve az általa kreált Krisztus-alak, akit gyakran a Megfeszítettként említ Nietzsche, míg Az *Antikrisztus* Megváltó-figurája nem Krisztussal, hanem a későbbi kereszténységtől elválasztott Jézussal azonosítható. Így a híres formula, a „Dionüszosz a Megfeszítetttel szemben,” nem a történeti Jézussal, hanem a páli kereszténységgel való szembenállást fejezi ki, ami korábban még olyan jeles kutatók figyelmét is elkerülte, mint Jaspers.²⁵ A Salaquarda által nyújtott fogalmi tisztázás új távlatokat nyitott a kutatásban, meghatározva annak pontos tárgyát: a kereszténységkritikától különválasztott Jézus nietzschei értelmezését.

A Jézus-Krisztus megkülönböztetés Nietzsche teológuskutatóinak körében is éreztette hatását, ahol a fő kérdés egyre inkább az lett: lehet-e a filozófus Jézus-képét egy új krisztológiaként értelmezni, s így módon nemcsak diskurzust teremteni a filozófia és a

²⁴ Picht, Georg – Rudolph, Enno: „Nietzsches Kritik an der Metaphysik und am Christentum.” In Uő.: *Theologie – was ist das?* Stuttgart-Berlin, 1977. 289-309. o.

²⁵ Salaquarda, Jörg: „Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's understanding of the apostle Paul.” In: *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*. London, 1985. 100-129. o. Id. 108-117. o.

teológia között, hanem teológiai szempontból hasznosítani is Nietzsche filozófiáját? E gondolat először a már említett Benznél merült fel, több követő után pedig Eugen Bisernél nyert igazi jelentőséget, aki az egyház segítségére lévő provokációt lát Nietzsche filozófiájában, Jézus-képét pedig teológiai relevanciájúnak tartja. Ezt az ösvényt követve a '70-es, '80-as évek során a teológiai recepcióban egyre több szerző (pl. Schäfer,²⁶ Sauter,²⁷ Deleuze²⁸) beszélt Nietzschéről úgy, mint teológusról, aki a *Megváltó pszichológiájában* egy krisztológiát vagy épp antikrisztológiát dolgoz ki. Az értelmezések homlokterében az a probléma állt, hogy ha „Isten halott,” akkor Nietzsche Jézusa mennyire töltheti be krisztológiai funkcióját, azaz mennyiben lehet közvetítő Isten és ember között. Hogy az „Isten halott” formula és a *Megváltó pszichológiája* illetően összekapcsolása felettébb problematikus, számomra nyilvánvaló, hiszen Nietzsche egészen más filozófiai kontextusban fejti ki a két elméletet, a teológus-interpretátorokat azonban az készteti e merész összefűzésre, hogy a nietzschei Jézus-kép felhasználásával egy Isten halála utáni krisztológiát tudjanak kifejteni. Más szerzők (pl. Valadier²⁹) ellenben a krisztológiáról való beszéd lehetőségét elvetve inkább csak kapcsolódási pontokat keresnek a mai teológia és Nietzsche Jézus-portréja között. Így például pozitívumnak látják, hogy Nietzsche a jézusi kereszténység gyakorlati voltát hangsúlyozza, az istenfiúságot mindenkire kiterjedőként értelmezi, a megváltást pedig követésre való felhívásként. A teológiai integrálással azonban egyúttal le is egyszerűsítik, egyoldalúvá teszik a filozófus Jézus-képét. Willers bosszúsan meg is állapítja, hogy lehetetlennek tűnik a teológusok számára, hogy egy olyan beszélgetést folytassanak Nietzschével, ami mentes a torzításoktól vagy félreértésektől, s egyidejűleg nem is éles elhatárolódás. A fő probléma Willers szerint az, hogy Nietzsche túlságosan radikális és nem

²⁶ Schäfer, Klaus: „Zur theologischen Relevanz der Jesus-Deutung Friedrich Nietzsches.” In Feld, H. – Nolte, J.: *Wort Gottes in der Zeit*. Düsseldorf, 1973. 319-329. o.

²⁷ Sauter, Gerhard: „Nietzsches Jesusbild als Frage an eine 'Theologie nach dem Tode Gottes'.” In Braun, H. – Betz, H. D. – Schottroff, L.: *Neues Testament und christliche Existenz*. Tübingen, 1973. 401-419. o.

²⁸ Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. München, 1976.

²⁹ Valadier, Paul: *Jésus – Christ ou Dionysos*. Paris, 1979.

elég következetes, ami miatt a filozófus és a teológia közti szakadék áthidalhatatlannak látszik. E szakadék áthidalására maga Willers vállalkozott, aki több tanulmány mellett igen terjedelmes könyvet írt a témában *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie – Eine theologische Rekonstruktion* címmel, megkísérelve új ösvényre terelni a Nietzschevel folytatott párbeszédet.

Willers 1988-ban megjelent könyve a mai napig a legterjedelmesebb feldolgozása Nietzsche Jézus-képének, mélysége sem vitatható, de – mint a cím is jelzi – szerzője nem filozófiai, hanem teológiai rekonstrukciót kínál. Willers javára írható, hogy az egész nietzschei filozófiát, s nemcsak a filozófus életében publikált műveket, hanem a *Hagyaték*ban maradt jegyzeteket is áttekinti. Az életműben felbukkanó egyes Jézus-képeket nem elszigetelten kezeli, hanem a filozófiai kontextusra is kiterjeszti az elemzést, Jézus nietzschei értékelésének kérdésében pedig tartózkodik a szélsőségektől. Willers a vizsgált anyagot – s itt a *Hagyaték*ot is beszámítva nem kis szövegmennyiségről van szó – példaértékűen uralja. Biztos kézzel követi végig a Jézus-kép változásait az életmű egyes szakaszain, melyeket előbb nagy vonalakban ismertet, majd rátér az egyes alkotói periódusokon belül megfogalmazott Jézus-utalások részletes tárgyalására. Willers könyvének szerencsés szerkezeti felosztása e disszertáció számára is követendő minta: a szerző több nagy szakaszra bontja Nietzsche filozófiai munkásságát, de az egyes szakaszok vizsgálatánál nem húz éles határvonalat a publikált művek és a *Hagyaték* közé. Ehelyett inkább együtt tárgyalja az egy időben keletkezett Jézus-utalásokat, aminek köszönhetően Nietzsche nézeteinek változása tisztán nyomon követhető. Bár a Jézus-kép alakulása így sem mentes az egymásnak feszülő ellentmondásoktól, az életmű különböző Jézus-portréinak sokfélesége mégsem egy kaotikus és kibogozhatatlan összevisszaságot mutat, hanem kivehetők azok a fő irányvonalak, amelyek mentén egyre egységesebbé és letisztultabbá válik Nietzsche véleménye. A Willers-könyv

elején³⁰ megfogalmazott módszertani dilemmák szintén nagy jelentőséggel bírnak, a szerző ugyanis arra figyelmeztet, hogy a kutatásnak a következő kérdéseket kell szem előtt tartania: milyen szándékkal ír Nietzsche Jézusról? Hogyan jellemzi őt? Milyen funkciója van a Jézusról való beszédnek Nietzsche filozófiájában, illetve van-e egyáltalán szándékolt funkciója? S a Jézus-ábrázolás mennyiben csak hozzátételező és alkalomszerű, vagy épp fundamentális és szisztematikus? E kérdéseket kívánjuk mi is megválaszolni a továbbiakban.

A nietzschei Jézus-kép rekonstruálására tett legnagyobb kísérlet ez idáig Willers műve volt, melynek egyedüli nagy hiányossága az, hogy nem foglalkozik a források felkutatásával. Mindazonáltal Willers nem filozófiai, hanem teológiai szempontból közelíti meg a témát: az érdekli, hogy a filozófus Jézus-ábrázolásai tekinthetők-e egy krisztológia elemeinek. Végül pedig arra a megállapításra jut, hogy bár Nietzsche nem teológiát művel, mégis egy antikrisztológia artikulálódik nála: a Jézus-képek nyomán nem egy krisztológia, hanem egy jezulógia bontakozik ki, amely azonban antikrisztológiailag van elgondolva. Amikor pedig Nietzsche nem Jézusról, hanem Krisztusról beszél, ott egy Pál- és egyházellenes antikrisztológiát találunk, melynek elgondolója sokkal inkább egy anti-Pál, mintsem anti-Krisztus vagy anti-Jézus. A teológiai krisztológiát mint Krisztusba vetett hitet azonban teljességgel feloldja Nietzsche, amikor a feltámadás és a megváltás tanát elutasítja, ezért Willers szerint a nietzschei filozófia mint antikrisztológia csak kritikai reflexió alá vonható, de a teológia számára pozitívan nem befogadható.³¹

Willers mellett a teológiai Nietzsche-recepció legjelentősebb szerzője Eugen Biser, aki számos tanulmányban és könyvben fejtette már ki értelmezését a témáról. Biser Brentano értelmezését némileg módosítva úgy látja, hogy Nietzsche Jézus követője, akivel mint ellenféllel azonosul, s akihez empátiával és igenlően viszonyul.³² Biser sok helyütt túlzó

³⁰ Willers, Ulrich: *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 1988. 13. o.

³¹ Willers (1988), 14-32. o., 303-307. o.

³² Biser, Eugen: *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?* Wbg., Darmstadt, 2002. 84. o., 115. o.

értelmezése azonban több szempontból is problematikus, hiszen nála összerosódnak Nietzsche legkülönbözőbb Jézus-ábrázolásai, de hiányzik itt a Jézus és a Megfeszített közti különbségtevés is. Továbbá véleményem szerint Biser messze túlbecsüli Nietzsche azon kijelentésének jelentőségét, miszerint a jézusi értelemben vett eredeti kereszténység ma is lehetséges, amikor ebből azt a következtetést vonja le, hogy itt a kereszténység rekonstruálásának valami utópikus célja fogalmazódna meg.³³ A megtisztított Jézus-alak nietzschei felmutatása Biser szerint pozitív hatással lehet a kereszténységre, amennyiben önkritika gyakorlására ösztönöz,³⁴ így végső soron Willers-szel ellentétben Biser a teológia számára hasznosíthatónak tartja a filozófus Jézus-portróját.

Ami a nietzschei Jézus-kép filozófiai recepcióját illeti, mint említettük, az alapokat Dibelius, Jaspers és Benz fektette le, igazi fordulópontot pedig a kutatásban a „Jézus mint Megváltó” és „Krisztus mint Megfeszített” közti megkülönböztetés hozott. Ennek nyomai ugyan más értelmezőknél is felbukkantak már (pl. W. Metz is 1981-es *Dionysos und der Gekreuzigte* c. tanulmányában felhívja rá a figyelmet, hogy Nietzschénél különbséget kell tenni a Jézusról és a Krisztusról való beszéd között³⁵), de a pontos fogalmi tisztázást Salaquarda adta meg. A Nietzsche-kutatás egyik legnagyobb hatású alakjánál, W. Kaufmann-nál szintén szerepel már a fenti megkülönböztetés. Habár Kaufmann híres könyve, a *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist* nem kifejezetten a Jézus-képpel, hanem a nietzschei filozófia egészét érintő kérdésekkel, főként pedig a kereszténységkritikával foglalkozik, Az *Antikrisztus* Megváltó-portrójáról is igen mélyreható értelmezést ad, mely e disszertációnak is egyik fontos vonatkoztatási pontja lesz a későbbiekben. Kaufmann ugyan nem követi végig a Jézus-kép alakulását, de az életmű több jelentős utalását is számításba véve megkísérli

³³ Biser (2002), 131. o., 154. o.

³⁴ Biser (2002), 154. o.

³⁵ Willers (1985), 428. o.

megállapítani Jézus nietzschei értékelését, egyfelől az egyházi kereszténység kritikája, másfelől a hatalom akarásának elgondolása szempontjából.³⁶

Az elmúlt évtizedek Nietzsche-kutatása újabb eredményeket hozott e témában is, elsősorban a Jézus-kép forrásainak felkutatásában. Főként Dosztojevszkij Nietzsche-re gyakorolt hatására derül egyre több fény, s a két szerző közti kapcsolódási pontok feltérképezése napjaink Nietzsche-kutatásában igen kedvelt és termékeny területnek számít. Összességében azonban az mondható el, hogy olyan teljességre törekvő értelmezés nem született a témában, mint a teológiai recepcióban Willers-nek köszönhetően. A Nietzsche-kutatók többsége csak mellékesen érinti a Jézus-témát, akik pedig kifejezetten a filozófus Jézus-értelmezését vizsgálják, pusztán egy-egy tanulmány erejéig teszik azt, az életmű kínálta számtalan utalásból csak néhányat kiragadva, a *Hagyatékot* pedig a legritkább esetben veszik számításba, ahogy a források alapos elemzésébe sem mennek bele. Így tesz például U. Kühneweg is, aki *Nietzsche und Jesus – Jesus bei Nietzsche* c. tanulmányában újszerű értelmezést kíván adni a témáról, főként azt kutatva, hogy a Nietzsche által rekonstruált Megváltó-típus milyen helyet foglal el a moráltörténetben. A „décadence” történetének a hegeli történelemfilozófiával való merész párhuzamba állításán alapuló vizsgálódás eredménye azonban fölöttébb problematikus, amennyiben a Megváltóban az Übermensch előképét látja.³⁷

A legfrissebb kutatási eredményeket felvonultató szakirodalomnak a témában Andreas Urs Sommer terjedelmes (mintegy hétszáz oldalas) munkája³⁸ számít, melyre a későbbiekben jó néhányszor fogunk reflektálni. Sommer alkotása egy kimerítő filozófiatörténeti kommentár Nietzsche *Antikrisztusához*, ahol a *Megváltó pszichológiájáról* is gazdag értelmezést kapunk.

³⁶ Kaufmann, Walter: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4. ed., Princeton, New Jersey, 1974. 337-390. o.

³⁷ Kühneweg, Uwe: „Nietzsche und Jesus – Jesus bei Nietzsche.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 15. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1986. 382-397. o. Id. 389-397. o.

³⁸ Urs Sommer, Andreas: *Friedrich Nietzsches Der Antichrist – Ein philosophisch-historischer Kommentar*. Schwabe Verlag, Basel, 2000.

Más Nietzsche-művek Jézus-ábrázolásait ugyan Sommer alig érinti, a forrásokat is csak utalásszerűen tárgyalja, figyelme inkább Az *Antikrisztus* c. írásra összpontosul, s ezen belül vizsgálja a Megváltó portréját, annak a művön belüli szerepét kutatva.

A Sommer-könyv 2000-es megjelenése óta is számtalan értelmezés született Nietzsche kereszténységkritikájáról, melyek kisebb-nagyobb mértékben a Jézus-témát is érintik, az általam ismert legújabb szakirodalmak közül azonban két szerző műve érdemel nagyobb figyelmet. Egyikük a már említett Daniel Havemann, aki ugyan a Pál-kép tárgyalásán keresztül jut el a csak mellékesen vizsgált Jézus-képhez, de igen alapos bemutatását nyújtja a legfontosabb forrásoknak. Bár részletesebben csak Az *Antikrisztus*-beli portrét elemzi, illetve ezt hasonlítja össze a Pál-értelmezéssel, nagy vonalakban vázolja a Jézus-kép alakulását is, s a legfontosabb utalások felsorolásánál a *Hagyaték* számos idevágó jegyzetére is kitér.³⁹ A másik kiemelendő szerző Heinrich Detering, aki egészen friss, 2010-ben kiadott könyvében⁴⁰ a Nietzsche utolsó éveiben írt szövegeknek – a *Hagyatékot* is ideszámítva – egy egészen újszerű értelmezését adja. Detering hangsúlyozottan nem filozófiai vagy teológiai, hanem irodalomelméleti szempontból veszi górcső alá a szövegeket, a Jézus-kép vizsgálatánál pedig arra fókuszál, hogy Nietzsche milyen beszédmódban, milyen narratív stratégiákat követve rekonstruálja a Megváltó típusát.

Végezetül ejtsünk néhány szót a hazai recepcióról is. A korai magyar Nietzsche-kutatásba bepillantást adó szemelvénygyűjtemény, a *Nietzsche-tár* igen tanulságos kezdeményezéseit tartalmazza a Jézus-kép kutatásának. A magyar interpretátorok közül többen is foglalkoztak Nietzsche és a kereszténység viszonyának kérdésével, s ennek kapcsán a Jézus-témát is érintette némelyikük. Blazovich Jákó például, aki Nietzsche filozófiáját a kereszténység szekularizálásaként értelmezi, frappánsan így jellemzi a filozófus Jézusát: „nemes, lánglelkű

³⁹ Havemann (2002).

⁴⁰ Detering, Heinrich: *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*. Wallstein Verlag, Göttingen, 2010.

álmodozó, akiben a szenvedéstől való félelem a szeretet vallásává szelídül.”⁴¹ Ahogyan Blazovich Krisztus és Dionüszosz alapvető ellentétéről beszél, úgy Schmitt Jenő Henrik is úgy látja, hogy Nietzsche elutasítja Az *Antikrisztus*ban körvonalazott Megváltó-figurát, mert nem lát benne mást, „mint tiszta lemondást a hatalomról, életről, realitásról, mint tiszta tagadást,” egy patológiusan passzív alakot.⁴² Ugyanakkor Schmitt szerint az utolsó Nietzsche-levelek „Megfeszített”-ként való aláírásai azt bizonyítanák, hogy a filozófus saját álláspontját csak átmenetnek fogta fel, amit túl kell haladni, Jézust pedig, igazi követőként, mindenekfeletti nagyságnak ismeri el. Brandenstein Béla, a terjedelmes *Nietzsche*-könyv írója pont ellentétes véleményen van: szerinte a filozófus érzi ugyan Jézus nagyságát, de igyekszik azt lerontani, mivel tudja, hogy nem léphet a helyébe. Brandenstein bírálja a nietzschei értelmezés egyoldalúságát is, amennyiben Jézust „az elolvadó, szinte ábrándos szeretet és szelídség szélsőségesen egyoldalú” alakjának állítja be, csupán azért, hogy ártalmatlanná tegye.⁴³ Fülep Lajos ellenben éppen Nietzsche Krisztus-érző, Krisztus-ábrázoló tehetségét dicséri, s fennkölt szavakkal méltatja Az *Antikrisztus* Megváltó-portréját, melyet minden korábbi elképzelést felülmúlóan a leginkább méltónak érez az igazi Jézushoz. Minden kor megalkotja magának ugyan a saját Krisztusát, mondja Fülep, de „régóta volt eset olyan heroikus Krisztus-kereső, Krisztus-teremtő szándékra, mint Nietzschéé. Ő mindenáron le akart számolni Krisztussal, de ehhez meg akarta találni az *igazit*, az eredetit, mely *méltó* legyen egy nagy küzdelemre. Hatalmas, gyönyörű, méltó ellenfelet keresett magának. Az ilyen ellenfeleket az ember legtöbbnyire – önnön vérével táplálja, mert szereti őket. Ez Nietzsche esete is. Olyan Krisztussal, melyre neki szüksége volt, a mi korunk nem tudott neki szolgálni. Kellett hát teremtenie magának egyet. Lehet, hogy az ő Krisztusa nem történelmi, de (...) *vallásteremtő* ösztön alkotása. Nem terméketlen kutatás, (...) nem spekuláció termése,

⁴¹ Blazovich Jákó: „Nietzsche tragédiája.” In Kőszegi Lajos (szerk.): *Nietzsche-tár. Szemelvények a magyar Nietzsche-irodalomból 1956-ig*. Comitatus, Veszprém, 1996. 329-337. o. Id. 333. o.

⁴² Schmitt Jenő Henrik: „Friedrich Nietzsche két világek között (Értelmezési kísérlet egy új világnézet fényében).” In: *Nietzsche-tár*. 30-96. o. Id. 84. o.

⁴³ Brandenstein Béla: *Nietzsche*. Bp., 2002. 410-411. o.

hanem az indulatoké, szereteté s gyűlöleté. (...) Hosszú idő óta az első főnséges Krisztust – az 'Antichrist'-nek kellett megteremtenie.”⁴⁴ Fülep szerint a kereszténységtől elválasztott Krisztust Nietzsche, nagylelkűen járva el, a legnemesebbnek alkotta meg, olyannak, aki közelebb áll az igazi Krisztushoz, mint a történeti- vagy bibliakutatás bármely eredménye. Ezt a megsejtett-megérzett Krisztust pedig Nietzsche *szerette*, ahogy a műből „végig kirezeg valami bensőséges, leplezett, nagy tisztelet Krisztus személye iránt.”⁴⁵

A bemutatott értelmezésekből jól látható, hogy a korai magyar recepcióban hasonló a helyzet, mint a külföldiben: a legellentétesebb vélemények váltakoznak Nietzsche Jézus-igenléséről vagy épp elutasításáról. A középpontban itt is az a kérdés áll, hogy hogyan értékeli a filozófus Jézust, de a Jézus és Krisztus közti fogalmi különbségtevés hiánya zavaró ellentmondásokat eredményez a kutatásban. Az elmúlt évtizedekben e fogalmi tisztázás nálunk is megtörtént, de a Jézus-téma a hazai körökben eddig perifériára szorult. Csupán mellékszálként került tárgyalásra több jeles, a későbbiekben még említendő kutatónál, pl. Hévízi Ottónál⁴⁶ a kereszténységkritika és Czeglédi Andrásnál⁴⁷ a Dosztojevszkij-hatás kapcsán, vagy Az *Antikrisztus* fordítójának, Csejtei Dezsőnek⁴⁸ a műhöz írt utószavában. Ugyanitt találunk felvetést arra vonatkozólag, hogy a Megváltó pszichológiai típusának rekonstrukcióját mint hermeneutikai erőpróbát „érdemes lenne részletesebben megvizsgálni.”⁴⁹ Következzék tehát ennek megkísérlése.

⁴⁴ Fülep Lajos: „Nietzsche Frigyes.” In: *Nietzsche-tár*. 186-271. o. Id. 255. o.

⁴⁵ Fülep, 259. o.

⁴⁶ Hévízi Ottó: „Nietzsche kereszténységképe.” In Tallár Ferenc (szerk.): *A kereszténység és az európai tradíció*. Osiris, Bp., 2001. 236-250. o.

⁴⁷ Czeglédi András: *Incipit Nietzky. Szélfegyverek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképéhez*. Doktori disszertáció, ELTE BTK, Bp., 2008. Kézirat.

⁴⁸ Csejtei Dezső: „Prométheusz – takaréklángon.” In Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005. 123-140. o.

⁴⁹ Csejtei (2005), 129-130. o.

- A nietzschei Jézus-portré háttere

Ahhoz, hogy mélyebben megérthessük Nietzsche Jézus-értelmezését, felismerjük annak újszerűségét, egyediségét, más gondolkodók Jézus-képével való összefüggéseit, elengedhetetlen megismernünk azt a szellemi közeget, mely a filozófus Jézus-képének mintegy hátterét képezi. Ezért bevezetőnk záró részében arról a történeti-teológiai-filozófiai kontextusról lesz szó, amelyen belül elhelyezve válnak megközelíthetővé Nietzsche nézetei. E szellemi kontextus bemutatása egyben forráskutatás is, azonban már itt leszögezzük, hogy a filozófus legkiforrottabbnak tekinthető Jézus-portréjának, a *Megváltó pszichológiájának* legfontosabb forrásaival, nevezetesen a Renan-, Dosztojevszkij- és Tolsztoj-hatással csak Az *Antikrisztus* tárgyalása során foglalkozunk. E három szerző hatása ugyanis olyan jelentős, hogy Jézus-értelmezéseiket a nietzschei gondolatokkal együtt, szoros összehasonlításban érdemes vizsgálni. S mivel Nietzsche ezen szerzőkkel – különösen igaz ez az orosz írókra – csak meglehetősen későn, nem sokkal Az *Antikrisztus* megírása előtt találkozott, logikailag is indokolt a vizsgálatuk ilyenén elhalasztása, hiszen így világosabban látható lesz, hogy e későbbi hatások hogyan formálják tovább Nietzsche Jézus-képét. A legerősebb és legközvetlenebb hatást gyakorló forrásoktól tehát ideiglenesen eltekintve, ismerkedjünk most meg azzal a tágabb szellemi közeggel, amelyben a filozófus Jézus-értelmezése született.

Nietzsche Jézus-interpretációja abba a kereszténység egész történetét végig kísérő hermeneutikai folyamatba ágyazódik be, melynek alapja az eredeti Jézus-alak, a történeti személy elkülönítése a későbbi keresztény vallástól és a hit Krisztusától, s erre az igazi – vagy igazinak vélt – Jézusra való rákérdezés. A történeti Jézus felkutatását tűzte zászlajára a Nietzsche idején virágkorát élő ún. *liberális teológia* is, maga a Jézusra vonatkozó érdeklődés azonban a keresztény vallással szinte egyidejűnek tekinthető. Czire Szabolcs a Jézus-kutatás történetének átfogó bemutatásában előzményként az első századok apologetikus vitáit,

valamint a középkori harmóniákat és költői életrajzokat nevezi meg, a tudományosnak tekinthető Jézus-kutatás kezdetét pedig a felvilágosodás korára datálja. E kutatás tárgyát így határozza meg: „szigorú értelemben történeti Jézuson a felvilágosodással kezdődő modern történettudományos szemlélet kritériumaival vizsgált és a modern tudományos történetírás eszköztárával rekonstruált historikus Jézust értjük.”⁵⁰ A tudományos „történeti Jézus”-kutatásnak Czire négy szakaszát különbözteti meg. A „régikérdés” vagy „első kérdés” időszakában (1778-1906) a „Leben-Jesu-Forschung” alapja a töretlen hit a történeti Jézus tudományos megismerhetőségében; – e szakasz csúcspontja a liberális teológia. Ezt váltja fel a „nincs kérdés” időszaka (1906-1953), amikor többekben – s itt főként R. Bultmannra és A. Schweitzerre kell gondolnunk – felmerül a kétely a kutatás lehetőségében és teológiai relevanciájában, s a figyelem inkább az ősegyházi igehirdetésre terelődik. Azonban a történeti Jézus kérdése, más összefüggésben ugyan, de ismét felvetődött, meghozzá éppen Bultmann tanítványi körében; – ez az „új kérdés” vagy „második kérdés” időszaka (1953-1970-es évek), amikor a kutatás fő tárgya a történeti Jézus és a hit Krisztusa közötti folytonosság lett. S a Jézus iránti történeti érdeklődés tovább él az 1980-as évektől napjainkig terjedő, vélhetőleg a jövőben is folytatódó „harmadik kérdés” időszakában is, melynek legfőbb újdonsága, hogy a történeti Jézus kutatása immár interdiszciplinárisává vált.⁵¹ Mivel az említett szakaszok közül az első esik egybe Nietzsche korával, illetve részben meg is előzi azt, a továbbiakban a „régikérdés” vagy „első kérdés” időszakával foglalkozunk bővebben, különösen a 19. sz. végi liberális teológiával, mely a nietzschei Jézus-portré teológiai háttéréül szolgált.

A történeti Jézus tudományos kutatásának előfutáraiként az angol deistákat (John Toland és Thomas Chubb), valamint H. S. Reimarus-t és J. S. Semlert kell megemlítenünk. E szerzők legfőbb jellemzője, hogy történeti érdeklődéssel közelítették meg Jézus személyének kérdését, s válaszaikat jellemző módon az egyházi dogmák ellenében fogalmazták meg. A

⁵⁰ Czire Szabolcs: *A történeti Jézus. A kutatás múltja és jelene*. Kolozsvár, 2009. 23. o.

⁵¹ Czire (2009), 20. o.

történelmi érdeklődés és a dogmaellenesség először abban mutatkozott meg, hogy megpróbálták a vallást minden természetfeletti elemtől, csodától, eszkatológiától megtisztítani, s ily módon mintegy racionálissá, természetessé tenni. Legfőbb törekvésük az volt, hogy ésszerű magyarázatokat keressenek az evangéliumokban leírt természetfeletti eseményekre, s ez olykor olyan éles szembefordulást jelentett a vallással, mint például Reimarus elmélete, miszerint a feltámadás-tan „szándékos csalás” szüleménye. Bár ez a racionalizáló tendencia a később kibontakozó liberális teológiára is jellemző maradt, a legjelentősebb szerzőknél a történeti megközelítés messze túlmutatott a csodás elemekre való magyarázatkeresésen; a keresztény vallás újraértelmezésévé nőtte ki magát, egy olyan kereszténység elgondolásává, melynek középpontjában nem a hit Krisztusa áll, hanem a történelmi Jézus. Mindez pedig nemcsak Jézusról, az ő személyéről és szerepéről, hanem Isten és ember viszonyáról s az igazi kereszténység mibenlétéről való felfogás ártértelezését is jelentette. Ennek az újfajta kereszténységnek dolgozta ki a teológiai háttérét E. D. Schleiermacher, A. B. Ritschl és A. Harnack.

Schleiermacher elsőként tartott nyilvános egyetemi előadásokat a történeti Jézusról, akit nem a bűnöket jóvá tevő Megváltónak tekintett, hanem tanítónknak, aki példát mutatott, s küldetése az volt, hogy felébressze istentudatunkat. Schleiermacher szerint Jézus pusztán abban különbözik tőlünk, hogy velünk szemben az ő istentudata tökéletes, így Jézus egy elérhető eszménykép, akinek követéséhez nincs szükség se feltámadásra, se második eljövételre.⁵² A liberális teológia másik úttörője Nietzsche tanára és pártfogója, Ritschl volt, aki a kereszténységnek a közösségen belüli megélését hangsúlyozta, és Schleiermacherhez hasonlóan háttérbe szorította az ember bűnösségének tanát. Ritschl szerint Istenben nincs harag az emberi bűnök miatt, és a Jézus általi kiengesztelés voltaképpen a mi istenszemléletünk megváltozása. Jézus annyiban isteni értékű, amennyiben tökéletes az

⁵² Lane, Tony: *A keresztyén gondolkodás rövid története. Teológusok és eszméik az apostoli atyáktól napjainkig.* Harmat-Kálvin, Bp., 2001. 197. o. (ford. Pásztor Péter)

istenismerete, így tőle pusztán mennyiségileg, de nem minőségileg különbözünk. Jellemzően liberális felfogás Isten országának ritschli értelmezése, miszerint az nem más, mint az emberi nem erkölcsi, szeretetben való egyesülése. A keresztény közösségben megvalósuló Isten országát Jézus már földi élete során megalapította, mely tisztán etikai értelmű, nincs benne szerepe az eszkatológiának.⁵³

A liberális teológia eredményeinek összegzése és a liberális Jézus-portré végső formába öntése A. von Harnack – időben már Nietzsche utáni – műve, *A kereszténység lényege*. Szerzője szigorúan tudományos megközelítésből, a történeti-kritikai módszer segítségével kérdez rá az evangéliumok történeti megbízhatóságára, s kísérletet tesz a történeti Jézus felkutatására. Harnack három pontban foglalja össze a liberális teológia legfőbb eszméit, melyeket Jézus eredeti tanításának s az újraértelmezett kereszténység lényegének tekint. Az első tan Isten országára és annak eljövételére vonatkozik – nem eszkatológiai, hanem etikai értelemben véve –, a második tan Isten atyaságát és az emberi lélek végtelen méltóságát fejezi ki, míg a harmadik tan a nagyobb igazságosság és szeretet parancsolata.⁵⁴

A liberális teológia legfőbb ismérve tehát, hogy – részben a történeti érdeklődés, részben a dogmáktól való megszabadulás kívánalma folytán – a kutatás Jézusra mint történeti személyre irányult. Ehhez járult a Szentírás és az egyház autoritásának megkérdőjelezése, a csodákkal szembeni szkepszis, illetve a csodák racionális megmagyarázásának kísérlete, a hittartalmak helyett a jézusi tanítás etikai és társadalmi vonatkozásainak és a hit megélésének hangsúlyozása, valamint az apokaliptika és az eszkatológia elvetése. Az emberi bűn háttérbe szorítása pedig együtt járt a megváltás mibenlétének újraértelmezésével: ahogy R. Niebuhr

⁵³ Lane (2001), 198-199. o.

⁵⁴ Ld. Bővebben: Harnack, Adolf von: *A kereszténység lényege*. Osiris, Bp., 2000. 58-71. o. (ford. Szathmáry Lajos)

találón összegzi a liberális felfogást, „a nem haragos Isten bevitte a büntelen embereket az ítéllettől ment országba a kereszt nélküli Krisztus szolgálata által.”⁵⁵

A történeti személy iránti érdeklődés nyomán a 19. sz. második felében szinte divattá vált a tudományosnak és objektívnek szánt „Jézus-életek” írása, melyek voltaképpen a történeti Jézus életének nem kevés szubjektivitással megírt regényes feldolgozásai voltak. S bár akadtak a történeti Jézus megismerhetőségét illetően pesszimista megnyilatkozások ekkor is (pl. Bauer és a „mitikus Jézus”-elmélet szerint Jézus soha nem is létezett, s az evangéliumokkal együtt Jézus személye is pusztán irodalmi találmány), a kutatók nagy részét azonban a történeti Jézus megismerhetőségébe vetett optimista hit vezérelte. Főként a német protestáns teológia körein belül születtek liberális Jézus-életrajzok, melyek a legkülönbözőbb értelmezéseket nyújtották a történeti alakról: „Jézus személye a racionális erkölcsstanítótól a korát messze meghaladó tragikus, romantikus hősön keresztül az emberi szellem isteni természetben való önmagára találásának vallási eszméjéig igen változatos formákban jelent meg.”⁵⁶ A különféle Jézus-életrajzok⁵⁷ közös vonása „az a pszichologizáló tendencia, amellyel a hiányos forrásokat igyekeznek portréformálásukban kiegészíteni. Ennek következtében e portrék gyakran a kor divatos irányzatainak rendelődnek alá, többnyire megegyezve abban, hogy Jézust istenkereső vallásos emberként (nem messiásként) ábrázolják.”⁵⁸ Ami a dogmatikus Krisztus-képtől a legnagyobb eltávolodást mutatja, az a liberális teológiának azon felfogása, miszerint Jézus pusztán ember; – „igaz, hogy zsenialitása, lelki ereje és erkölcsi nagysága miatt senkivel össze nem hasonlítható ember, de semmi több. Annak, amit tanít, mindössze morális és pszichológiai értelme van: az Isten

⁵⁵ Lane (2001), 197. o.

⁵⁶ Czire (2009), 46. o.

⁵⁷ Többek között D. F. Strauss, D. Schenkel, K. H. Weizsäcker, H. J. Holzmann, T. Keim, H. Hase, W. Beyschlag és B. Weiss alkotnak Jézus-portrét.

⁵⁸ Czire (2009), 49. o.

országa nem más, mint az önmagával békében élő tudat mélységes boldogságérzete, eufóriája.”⁵⁹

A részben vallásos, részben tudományos motívumok vezérelte „Jézus élete”-kutatással a liberális teológia a kereszténység kiindulópontjának tekintett történeti Jézust kívánta felkutatni, s az ily módon nyert történeti megalapozástól a vallás megreformálását is várták. Azzal, hogy a vallás alapja nem a hit Krisztusa, hanem az erkölcstanítóként felfogott történeti személy lett volna, a dogmatikus hitet felváltotta volna egy felszabadító, univerzális erkölcsiségen nyugvó, új vallásosság.⁶⁰ Ennek azonban az volt az ára, hogy Jézus alakját ki kellett szakítani a maga korából és a judaizmus keretéből, tanítását pedig hozzá kellett igazítani a liberális, modern eszmékhez. Így lett az emberiséget megváltó, isteni lényből egy erkölcsi és szociális forradalmár, akinek etikai tanítása mentes minden eszkatologikus tartalomtól. Ez a Jézus, bármilyen zseni, hős vagy etikus is, pusztán ember, s mint ilyen, elérhető eszmény: személyisége a pszichológia módszereivel megismerhető, s emberi nagysága számunkra is elérhető; ez a Jézus ugyanis nem Megváltó, hanem olyan tanítónk, aki példát adott, melyet egy megélt, gyakorlati kereszténységben mi is követhetünk.

Végül azonban a liberális teológiának azon vállalkozása, hogy felkutassa a történeti Jézus alakját, csődöt mondott: a Krisztus-figura mögött álló történeti személy nemcsak hogy nem bukkant elő, hanem még távolabbra került. Így a „Jézus élete”-kutatás eredménye nem egy történetileg hiteles személyiségkép lett, hanem „az a belátás, hogy a bibliai kép mellett (mögött) nincs olyan kép, amely tudományosan valószínűsíthető lenne.”⁶¹ A Jézus-kutatók belátni kényszerültek, hogy a forrásokként rendelkezésre álló evangéliumi szövegek természetéből fakadóan nem írható meg Jézus életrajza, pusztán regényes feldolgozások készíthetők Jézus életéről és személyiségéről. Ezek azonban nagyrészt szubjektív értelmezéseken alapulnak és normaként működnek, hozzá járulva az egyén önkereséséhez és

⁵⁹ Daniel-Rops, Henri: *Jézus és kora II.* Ecclesia, Bp., 1991. 235-236. o. (ford. Viz László, Némédi András)

⁶⁰ Czire (2009), 51. o.

⁶¹ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia.* Osiris, Bp., 1996. 315. o. (ford. Szabó István)

ego-építéséhez.⁶² Nemcsak a Jézusról való történeti tudás bizonyult elégtelennek és a források megbízhatatlannak, de a rekonstrukció módszere is problematikusnak mutatkozott: a tudományos semlegesség és objektivitás látszata önáltatásnak tűnt, hiszen nem lehet ugyanazon szellemi magatartással megírni Jézus életét, mint más történelmi személyekét.⁶³

A liberális teológia kritikusaként lépett fel R. Bultmann, aki pályáját a történeti Jézusra irányuló kutatás kudarcának tudatosításával kezdte:⁶⁴ szerinte lehetetlen képet adni a történeti Jézusról, ezt bizonyítja a számtalan Jézus-portré különbözősége is, melyek pusztán a fantázia termékei.⁶⁵ Bultmann és társai kifogásolták a vallás etikára redukálását, Jézusnak pusztán példaadó emberként és erkölcsi tanítóként való felfogását, valamint az Isten országának etikai-szociális vagy pszichológiai értelmezését, melyben nem kapott szerepet az eszkatológia és az apokaliptika. Bultmann mellett a liberális teológia másik nagy kritikus A. Schweitzer volt, aki a „régí kérdés” szakaszát áttekintő munkájában⁶⁶ szintén arra a megállapításra jutott, hogy a liberális életrajzok nagyrészt szerzőik erkölcsi eszményeinek vetületei – voltaképpen projekciók.⁶⁷ A 20. sz. elején (Czire korszakolása szerint 1906 tájáán) a Jézus-kutatás fordulóponthoz ért: a történeti Jézus megismerése metodológiailag lehetetlennek, teológiailag pedig irrelevánsnak tűnt. A kutatás első szakaszának lezárulásával a század első felében a történeti Jézus kérdése átmenetileg háttérbe szorult: Bultmann és társai Jézus helyett az őskeresztény prédikálásnak, a kérügmának és a kérügma Krisztusának kutatását tartották lehetségesnek és szükségesnek. De, amint erre utaltunk, Bultmann tanítványi köre (pl. E. Käsemann) a későbbiekben újjáélesztette a történeti Jézus kutatását, ám új irányt is adva annak, amennyiben nem egy, a dogmák ellenében megfogalmazott Jézus-kép

⁶² Czire (2009), 470. o.

⁶³ Daniel-Rops, Henri: *Jézus és kora I.* Ecclesia, Bp., 1991. 60. o. (ford. Viz László, Némédi András)

⁶⁴ Ignác Lilla: *Hermeneutika és teológia Rudolf Bultmann gondolkodásában.* Doktori disszertáció. ELTE BTK, Bp., 2007. Kézirat. 112. o.

⁶⁵ Bultmann, Rudolf: „A liberális teológia és a legújabb teológiai irányzat.” (1924.) In Uő.: *Hit és megértés. Válogatott tanulmányok.* L'Harmattan, Bp., 2007. 23-41. o. (ford. Hegyi Márton et al.)

⁶⁶ Schweitzer, Albert: *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede.* Great Britain, 1910.

⁶⁷ Czire (2009), 60-61. o.

felmutatását tűzte ki célul, hanem a történeti Jézus és a hit Krisztusa közötti kontinuitás kimutatását.⁶⁸ A későbbi Jézus-kutatás bemutatása azonban már nem tartozik disszertációnk tárgyához.

Nietzschére, mint látni fogjuk, jelentős mértékben hatott a liberális teológia és az annak keretein belül folyó „Jézus élete”-kutatás. A filozófus érdeklődése is fokozatosan az egyházi kereszténységtől elválasztott, a hit Krisztusától megkülönböztetett történeti személyre irányult, de egészen más céllal és más módszerrel alkotta meg saját Jézus-portréját, mint a liberális szellemiségű teológusok. Mivel Nietzsche a liberális Jézus-kép – mindenekelőtt Renan értelmezése – ellenében alkotta meg a *Megváltó pszichológiáját*, a közös vonásokra és lényegi különbségekre *Az Antikrisztus* tárgyalása során részletesen ki fogunk térni. Itt csupán emeljünk ki két olyan szerzőt, akiknek hatásával már *Az Antikrisztus* megírása előtt is számolnunk kell. D. F. Strauss és D. Schenkel témába vágó munkáit Nietzsche még bonni tanulmányai alatt olvasta, s hatásuk számottevő lehetett, különösen a sokat támadott Strauss-é.

Strauss híres-hírhedt könyve, a *Das Leben Jesu* (1835-36) fordulópontot jelentett a Jézus-kutatásban, ahol a megbízható módszer kérdése mindig központi problémának számított. A történeti Jézus kutatásának módszertani alapját ugyan Reimarus fektette le, amikor különbséget tett aközött, amit Jézus mondott, és aközött, amit róla mondtak, de az evangéliumok egészére következetesen alkalmazott módszer kidolgozását Strauss végezte el. Meglátása szerint a Jézus és Krisztus közti különbség már az evangéliumokban fellelhető, mert az evangélisták már eleve nem a történeti Jézust, hanem a hit Krisztusát ábrázolják. Írásaik így nem történeti hitelességű alkotások, hanem jórészt mítoszteremtő interpretáció szüleményei, s elsősorban azt tükrözik, hogy mit jelentett Jézus a követőinek.⁶⁹ Az evangéliumok megértése ezért a mítosz segítségével lehetséges, amihez Strauss a *Das Leben*

⁶⁸ Bultmann, Rudolf: „Az őskeresztény igehirdetés viszonya a történeti Jézushoz.” (1960.) In Uő.: *Hit és megértés*. 297-315. o.

⁶⁹ Porter, Joshua R.: „A történelmi Jézus nyomában.” In Uő.: *Jézus Krisztus: A történelmi Jézus és a hit Krisztusa*. Magyar Könyvklub, Bp., 1999. 192-195. o. (ford. Ladányi Katalin, Gellért Marcell)

Jesuban kidolgozta a *mitologikus értelmezés* módszerét: tüzetesen végigvizsgálva az evangéliumi szövegeket, kritériumokat javasol a történeti és mitikus részek elkülönítésére, mely utóbbiak a messiási eszmét hivatottak meggyőzően megjeleníteni.⁷⁰ A mű címe voltaképpen megtévesztő, hiszen Strauss nem egy liberális Jézus-életrajzot kínál, mint a „Leben-Jesu-Forschung” számos kutatója. Ehelyett szigorú módszertani kritériumok alapján az evangéliumi szövegek természetét vizsgálja, s a szövegen belül fellelhető, vagy a fizikai-lélektani törvényekkel való ellentmondások alapján kísérli meg annak megállapítását, hogy az evangéliumi elbeszélésekből mennyi a történeti hitelességű beszámoló, és mennyi a mitikus képzelet kivetülése.⁷¹ Bár Strauss elméletét sokan bírálták, módszertani újításának jelentősége tagadhatatlan. Jóval kisebb tudományos értéket tulajdonítanak⁷² annak a második „Jézus élete”-könyvnek, amit Strauss 1864-ben jelentetett meg *Das Leben Jesu für das deutsche Volk* címmel, beállva a liberális Jézus-életrajzírók sorába. Noha Strauss azzal a céllal írta művét, hogy egy olyan közérthető és olvasmányos Jézus-portrét adjon a német olvasóközönségnek, mint amilyenrel Renan szolgált a *Jézus életével* a franciáknak, könyve nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket.⁷³ Renan populáris alkotásával szemben ugyanis Strauss nehézkes stílusú műve inkább a tényekre korlátozódó történeti-tudományos bemutatása Jézus életének, mintsem fantáziával színezett regényes elbeszélés.⁷⁴

Tudományosság és az utókorra gyakorolt hatás tekintetében is jóval Strauss mögött áll D. Schenkel munkája, a *Das Charakterbild Jesu*. Két olyan fontos vonása mégis van Schenkel könyvének, ami Nietzsche hatással lehetett, s ezért említést érdemel. Az egyik az, hogy bár Schenkel alkotása egy szokványosnak mondható liberális Jézus-ábrázolás, szerzője azonban – szemben a liberális teológia más képviselőivel – nem osztja a történeti Jézus teljes megismerhetőségébe vetett optimista hitet. Mint az előszóban megjegyzi: a dogmák ellenében

⁷⁰ Ld. Bővebben Strauss, David F.: *Das Leben Jesu* I-II. Tübingen, 1835/36.

⁷¹ Czire (2009), 44-45. o.

⁷² Schweitzer (1910), 150-151. o.

⁷³ Schweitzer (1910), 342. o.

⁷⁴ Ld. Bővebben Strauss, David F.: *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*. Leipzig, 1864.

egy igazán emberi ábrázolást akar adni Jézus személyéről, azonban meggyőződése, hogy az evangéliumok alapján lehetetlen megírni Jézus életrajzát, ám nincs is erre szükségünk, ha megelégszünk Jézus jellemének rekonstruálásával. Schenkel ezért nem kívánja szaporítani a „Jézus-életek” számát, hanem egy karakterképet vázol fel a Megváltó jellemének emberi oldaláról;⁷⁵ – mint látni fogjuk, ez a megközelítés Nietzsche esetében is fontos lesz. Schenkel művének másik fontos vonása pedig, hogy a Megváltó karakterképének kidolgozásában nemcsak az első három evangéliumot használja forrásnak, hanem a negyediket is. Ennek azért van nagy jelentősége, mert Máté, Márk és Lukács szinoptikusnak nevezett evangéliumai hasonló módon, emberként ábrázolják Jézust, ezért a történeti kutatás e három forrásra támaszkodott. Különösen Márk evangéliuma kapott nagy figyelmet, ugyanis ezt tartották a legkorábbi, s ezért a leghitelesebb leírásnak Jézusról, így a legmegbízhatóbb forrásnak tartott Márk-evangélium lett a „Jézus-életek” alapja.⁷⁶ János evangéliumával azonban, mely Jézust isteni lényként mutatja be, a liberális teológia nem igazán tudott mit kezdeni, hiszen a történeti kutatás az ember-Jézust kereste, nem az isteni Logos-t. Schenkel azonban Márk evangéliuma mellett Jánosét is felhasználja, mert szerinte a János-evangélium is történeti megjelenítése Jézus személyiségének, csupán egy magasabb rendű, spirituális értelemben.⁷⁷ Bár a Schenkel által vázolt karakterkép távol áll Nietzsche Jézus-értelmezésétől, a negyedik evangélium forrásként kezelése Jézus személyiségének megrajzolásában mintául szolgálhatott Nietzsche számára, aki a *Megváltó pszichológiájában* János evangéliumát részesíti előnyben a szinoptikusokkal szemben.

Strauss-nál és Schenkelnél is jelentősebb azonban a leghíresebb „Jézus élete” szerzője, Renan hatása, akinek Jézus-portróját – mint azt korábban jeleztük – Az *Antikrisztus* Jézus-képével együtt fogjuk megvizsgálni, a kései, de annál erősebb Tolsztoj- és Dosztojevszkij-

⁷⁵ Schenkel, Daniel: *Das Charakterbild Jesu*. Wiesbaden, 1873. VII-XII. o., 12. o.

⁷⁶ Gowler, David B.: „The Quest for the Historical Jesus: An Overview.” In: *The Blackwell Companion to Jesus*. UK, 2011. 301-318. o. Id. 304-305. o.

⁷⁷ Schenkel (1873), 34. o.

hatással egyetemben. A továbbiakban folytassuk a szellemi közeg bemutatását olyan szerzőkkel, akik kisebb mértékben szintén hatottak Nietzsche Jézus-értelmezésére. Hatásuk különösen Az *Antikrisztus* megírása előtt érvényesült, mielőtt még a filozófus megismerte volna az orosz írók Jézus-felfogását, ami aztán meghatározó módon formálta át a Megváltóról alkotott nézeteit. Említést érdemel J. Wellhausen és F. Overbeck neve, még ha Nietzsche kereszténységképre gyakorolt hatásuk nem kifejezetten a Jézus-témában mutatkozik is meg. Wellhausen *Prolegomena zur Geschichte Israels* c. munkája valamint a *Skizzen und Vorarbeiten* első kötete inkább az ősi zsidó vallás értelmezéséhez lehetett fontos forrás, bár Jézusról is esik bennük néhány szó. Wellhausen elsősorban Jézusnak a judaizmussal való ellentétét emeli ki: az eltérő Isten-képet, a zsidó szokásokkal és a Törvénnyel való szembekerülést, a szabályok helyett a felebarát szolgálatát. Wellhausen Jézusban a zsidó vallás megújítóját látja, egy újfajta morál letéteményesét, aki a vallást a Törvény helyett a szívre építi.⁷⁸ Ahogy majd látni fogjuk, Jézus és a zsidó vallásosság ellentéte egy gyakran visszatérő, újabb és újabb jelentéselemekkel bővülő motívum lesz Nietzsche Jézus-értelmezésében is. Egyéb tekintetben azonban Wellhausen Jézus-képe lényegileg különbözik Nietzscheétől, így behatóbb tanulmányozásba itt nem bocsátkozunk.

F. Overbeck neve főként a filozófus egyházkritikájával hozható összefüggésbe, a Jézus-képet illetően inkább az a kérdés merülhet fel, hogy Nietzsche mennyiben hatott egyháztörténész barátja nézeteire. Overbeck hagyatékában ugyanis fennmaradt egy *Jézus* c. irat, ahol a szerző a történeti Jézusról és a „Jézus élete”-kutatásról elmélkedve két fontos utalást tesz Nietzsche-re. Egyrészt átveszi tőle azt a nézetet, miszerint Pál számára nem volt fontos Jézus személyének problémája, ezért feltűnően szabadon kezelte azt, másrészt megjegyzi, hogy a *Megváltó pszichológiai típusa* a legjobb megközelítése Jézus emberi jellemének. Hozzá fűzi azt is, hogy mind Pál és Jézus viszonyáról, mind a történeti Jézus

⁷⁸ Wellhausen, Julius: *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. 1883. 512-515. o., Wellhausen, Julius: *Skizzen und Vorarbeiten. Erstes Heft*. Berlin, 1884. 98-101. o.

kérdéséről közös diákéveik alatt sokat beszélgettek Nietzschével.⁷⁹ Hogy mi minden hangzott el e beszélgetések során, azt ma már nem deríthetjük ki, annyi azonban bizonyos, hogy a Nietzschénél jóval visszafogottabb Overbeck – feltételezhetően Nietzsche hatására – maga is meglehetősen negatív képet alkotott Pálról, akiről úgy vélte, hogy személyiségénél fogva szükségszerűen félreértette Jézust.⁸⁰ A nietzschei Jézus-portré egyik első méltatója Overbeck volt: míg bírálta a történeti „Jézus élete”-kutatást, mivel úgy látta, hogy a liberális Jézus-életrajzok egy emberi ábrázolás helyett pusztán absztrakt illusztrációt adnak egy racionalista teológiához, addig elismeréssel szólt a Megváltó pszichológiai portréjának eredetiségéről és elevenségéről.⁸¹

Bár a szellemi közeg megrajzolásában a főszerep a nietzschei filozófiával egy időben virágzó liberális teológiát illeti, gondolati előzményként megemlítendő a S. Franck és V. Weigel nevéhez kötődő misztikus irányzat, az ún. *német spiritualizmus* is, mely szintén különbséget tett Jézus eredeti kereszténysége és az egyházi változat között. A liberális teológiával szemben azonban itt nem a történeti Jézus felkutatására és a vallás történeti megalapozására került a hangsúly, hanem az egyház bírálatára. A német spiritualizmus egyik legfőbb tétele, hogy a kereszténység története hanyatlástörténet, a mai egyház az eredeti vallás meghamisítása, maga az Antikrisztus, mely ellen szent harcot kell indítani. Benz szerint Nietzsche ehhez a szellemi hagyományhoz kapcsolódott, amikor *Az Antikrisztusban* és a kései jegyzetekben néhány helyen az egyházra mint az eredeti vallás ellentétébe fordulására használja az „antikrisztus” nevet.⁸² Benz meglátása helytálló lehet, bár hozzá tehetjük, hogy az egyház antikrisztusként való megjelölése más szerzőknél, így Tolsztojnál és Dosztojevszkijnél is előfordul. Benz véleményével szemben szintén inkább az orosz írók,

⁷⁹ Cancik, Hubert – Cancik-Lindemaier, Hildegard: „Der 'psychologische Typus des Erlösers' und die Möglichkeit seiner Darstellung bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche.” In Brändle – Stegemann (Hrsg.): *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*. München, 1988. 108-135. o. Id. 108-112. o.

⁸⁰ Havemann (2002), 81. o.

⁸¹ Benz (1956), 154-155. o., Havemann (2002), 156. o.

⁸² Benz (1956), 28. o.

mintsem a német misztika hatásával magyaráznám Isten országának tisztán bensőségesként való elgondolását, melyhez, mint látni fogjuk, a *Hagyaték*ból jól nyomon követhetően Nietzsche Tolsztojtól nyert mélyebb ösztönzést.⁸³ Benz továbbá kapcsolódási pontokat keres Nietzsche és P. de Lagarde Jézus-képe között is,⁸⁴ akinek azonban politikai megközelítésű egyházkritikájába már antiszemita meglátások is vegyülnek.

Már Nietzsche filozófiájával egyidejűleg megfigyelhető volt az az irányváltás, melynek révén a német teológiában a történeti Jézus kutatása helyett mindinkább egy német Jézus elgondolása került fókuszba. E tendencia teológiai programmá dolgozásaként az 1910-es évektől a német protestantizmus küzdeni kezdett a kereszténység germanizálásáért, s megjelent a kíváncsi egy germán, főként kulturális és esztétikai kereszténység iránt. A századvégi német szellemiség Jézusból egy mitológiai elemekkel felruházott, tisztán germán Krisztus-figurát faragott, aki köré egyfajta heroikus hitvilágot épített; – így alakult ki egy ún. *német kereszténység*, mely Jézust nem tekintette többé zsidónak. Istent heroikus eszménynek fogták fel, keresztény hősiszenné, aki a német nép saját istene, s az őt képviselő Krisztus immár nem zsidó, hanem német Krisztus: egyszerre egy heroikus ember és a német nép heroikus istene.⁸⁵ W. Fenske összefüggéseket keresve a korszak uralkodó szellemi tendenciái között, élesen rávilágít arra, hogy Jézus történeti személyként való kezelése hogyan vezetett el a Jézus-kép faji átértelmezéséhez.⁸⁶ A történeti Jézust a kor gondolkodói mind a zsidó, mind a keresztény vallással szembeállították: egyrészt az egyházat bírálva ellentétet tételeztek fel Jézus eredeti kereszténysége és az egyház gyakorlata között, másrészt kiszakították Jézust a judaizmus kereteiből, a zsidókban nem látva mást, mint Jézus félreértőit. S mivel ezt a zsidóságtól eltávolított Jézust embernek tekintették, felvetődött a kérdés: milyen nemzetiségű

⁸³ Vö. Benz (1956), 122-133. o.

⁸⁴ Benz (1956), 135-141. o.

⁸⁵ Scheuer, Helmut: „Zur Christus-Figur in der Literatur um 1900.” In: *Fin de Siècle. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*. Frankfurt am Main, 1977. 378-402. o. Id. 392. o.

⁸⁶ Fenske, Wolfgang: *Wie Jesus zum „Arier” wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Wbg., Darmstadt, 2005. 9-50. o.

emberről is van szó? Jézus, a történeti személy zsidónak tekintendő-e? A válasz többféle irányból érkező hatásra formálódott ki: szerepe volt ebben a német misztikának, mely az istenséget nem kizárólagosan Jézusnak tulajdonította, hanem mások számára is elérhetőnek; a romantika zseni-kultuszának, mely Jézusban is egy nagy individuumot, egy zsenit és hőst látott; valamint a romantika visszafordulásának a népi hagyományokhoz, a nemzeti mitológiához. Így a zsidó közegetől eltávolított, majd a német nemzeti mitológiával körülövezett történeti Jézusból egy német Krisztus szimbolikus képe bontakozott ki. E folyamat nyomait Fenske a német filozófiában is kimutatja,⁸⁷ ahol Fichte, Hegel és Schopenhauer is Jézust a zsidósággal szembeállítva gondolta el. További gondolati motívum – mely ismét csak a német romantikával, annak a Kelet, az egzotikum iránti vonzódásával, a keleti kultúra iránti érdeklődésével hozható összefüggésbe – Jézusnak a keleti vallásokkal, a hinduizmussal és különösen a buddhizmussal való összekapcsolása, amire Schopenhauer filozófiájában láthatunk példát.

Nietzsche Jézus-képével kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy itt nincs szó Jézus alakjának germanizálásáról, s bár a történeti Jézust Nietzsche is mind jobban szembeállította a zsidósággal, ez az ellentét nála nem faji alapon elgondolt. Nietzschénél nincs jelentősége annak a kérdésnek, hogy milyen nemzetiségű az ember-Jézus: kétségtelenül zsidónak tartja, aki környezetétől nem faji szempontból tér el. Sőt egyes Jézus-ábrázolásokban a filozófus különös hangsúlyt fektet Jézus zsidó voltára, írásaiban pedig nem egyszer veszi védelmébe a zsidóságot a „német szellem” antiszemita megszállottjaival szemben.⁸⁸ Fontos szerepet kap továbbá Jézus és a buddhizmus összekötése, amikor a Jézus-kép végső kiforrásakor Nietzsche az eredeti kereszténységet Buddha vallásával kapcsolja össze.

⁸⁷ Fenske (2005), 43-49. o.

⁸⁸ Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Szellemi életrajz*. Európa, Bp., 2002. 317. o. (ford. Györffy Miklós) Figyelmet érdemel a zsidóság nietzschei megítélését illetően az a levél, amelyben a filozófus kiadójának, T. Fritzschnak írja (1887. márc. 23.), hogy a német szellemet és különösen az antiszemitizmust idegennek érzi magától, s a németeknél érdekesebbnek tartja a zsidóságot, akik komoly adalékot nyújtottak a német kultúrához. Vö. *Friedrich Nietzsche válogatott levelei 1861. január-1889. január*. Holnap, Bp., 2008. 165. o. (ford. Romhányi Török Gábor)

Annak részletes vizsgálatáról le kell mondanunk, hogy a fentiekben vázolt folyamat hogyan zajlott le a német gondolkodásban, és hogy ennek milyen lenyomatai láthatók a német filozófia egyes alakjainál, hiszen ez egy külön disszertáció anyagát képezhetné. A továbbiakban csak azokról a filozófusokról essen néhány szó, akiknek Jézus-értelmezése kisebb-nagyobb mértékben összefüggésbe hozható Nietzsche nézeteivel. A különböző szakirodalmak más-más szerzők hatását hangsúlyozzák: Fenske például azt gyanítja, hogy Nietzsche Jézus-képe mögött Fichte-hatás is állhat.⁸⁹ Fichte éles ellentétet tételezett fel Szent Pál és Jézus között, s a meglehetősen negatív színben feltüntetett Pálra úgy tekintett, mint egy zsidóra, aki a meg nem értett Jézusból is egy *zsidó* Messiást faragott. „Pál, habár kereszténnyé lett, nem akarta elismerni, hogy nem volt igaza, amikor zsidó volt: ezért a két rendszert egyesítenie kellett,”⁹⁰ aminek kivitelezéséhez Jézus kereszténységét erőnek erejével hozzáidomította a zsidó vallás adta keretekhez. Pál a zsidóság erős, indulatos és féltékeny Istenéből indult ki, aki népével szerződést kötött, s míg ez érvényben volt, addig csak a Törvényt kellett betartani. Jézus halálával azonban új szerződés lépett életbe, melyre már nemcsak a zsidók, hanem a pogányok is hivatottak; – csak annyit kell tenni, hogy Jézust el kell ismerni Messiásnak. Pál így Jézust olyan személyként tüntette fel, aki felbont egy régi szövetséget, és megköt egy újat, melynek egyedüli követelménye a hit.⁹¹ Teljesen más Fichte szerint a János-evangélium Jézusa, akinek eredeti kereszténysége nem a zsidó vallásnak valami időben keletkezett folytatása, hanem a világgal egyidős tan, a vallás első és eredendő formája. „A János-féle Jézus nem ismer más Istent, csak az igazit, akiben mindnyájan vagyunk, élünk és üdvözülhetünk,”⁹² s erre nem kínál más bizonyítékot, mint az emberek benső igazságérzékét. Ez a Jézus egy isteni lény, minden individuális korlátozottságtól

⁸⁹ Fenske (2005), 12. o., 46-47. o.

⁹⁰ Fichte, Johann G.: „A jelenlegi kor alapvonásai.” In Uő.: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Bp., 1981. 413-701. o. Id. 520. o. (ford. Endreffy Zoltán, Kis János)

⁹¹ Fichte (1981), 520-521. o.

⁹² Fichte (1981), 519. o.

mentesen, akinek egyéni életében az isteni élet fejeződött ki.⁹³ Összevetve a két filozófus nézeteit, feltűnő hasonlóság látható mind abban, ahogyan Pált a Törvény átértékelőjeként értelmezik, mind abban, hogy az eredeti kereszténységet a János-evangélium alapján gondolják el. A lényegi különbségek abból adódnak, hogy Fichte Jézus-képe közelebb áll a dogmák Krisztusához (Jézus mint Isten Fia, az Elsőszülött), Pál-képe pedig kevésbé radikális. Fichte ugyanis Pálban nem a „bosszú apostolát” látja, mint a kései Nietzsche, hanem egyszerűen a korszellem kifejezőjét, akinél, ha éppen nem a két rendszer egyesítéséről okoskodik, szintén megjelenik az igazi kereszténység.⁹⁴

Fichte mellett Hegel Jézus-képe is figyelmet érdemel, különösen az ifjúkori írásokban körvonalazódó portré a zsidósággal szembeállított történeti Jézusról. Hegel a morál megújítóját látja Jézusban, aki a kiüresedett – hegeli kifejezéssel élve: pozitívvá lett – erkölcsi szabályrendszerrel és parancsolatokkal szemben az egyénre és az érzületre akarta alapozni a vallást.⁹⁵ De Jézus földi pályáját sikertelennek látja, mert egyszerű tanítását, mely kezdetben nem volt több a zsidó vallással való polémiánál, környezete pozitív vallássá formálta, mely szabad követés helyett szolgai hódolatot vár el. Pedig Jézus számára, kinek lelke szabad volt, „az egyedüli szükségszerűség az Isten és felebarátai iránti szeretet volt, hogy szent legyen, miként Isten.”⁹⁶ Ebből a szabad, tiszta vallásosságból azonban csakhamar újabb szabályokat és erkölcsi kötelességeket faragtak. Ez a zsidósággal való morális-vallási ellentét Nietzsche Jézus-értelmezésében is fontos motívum lesz, de emellett van egy másik, kevésbé szembetűnő hasonlóság is a két filozófus nézetei között. Ha az isteni és emberi egységének, Krisztus isteni aspektusának hegeli elgondolása távol is áll Nietzschétől, de Jézus eredeti kereszténységének

⁹³ Fichte, Johann G.: *Die Anweisung zum seligen Leben*. Hamburg, 1983. 93-94. o.

⁹⁴ Fichte (1981), 626. o., 521. o.

⁹⁵ Hegel, Georg W. F.: „A frankfurti kéziratokból.” In Uő: *Ifjúkori írások. Válogatás*. Gondolat, Bp., 1982. 109-145. o. Id. 128-129. o. (ford. Révai Gábor)

⁹⁶ Hegel, Georg W. F.: „A keresztény vallás pozitivitása.” In Uő: *Ifjúkori írások*. 55-107. o. Id. 107. o.

lényegét mindketten a szeretet gyakorlatában látják.⁹⁷ János evangélistát követve Hegel Jézus Istenét a szeretettel azonosítja,⁹⁸ Nietzsche Jézus-portréjának végső változatában, a *Megváltó pszichológiájában* pedig szintén ez a János-ihletésű szeretet-fogalom kerül előtérbe. Hegel megfogalmazásában „a szeretet kizár minden szembeállítást, (...) nincs benne korlátozás, (...) a szeretetben maga az élet van, mint önmaga megkettőződése és egysége (...). A szeretetben még ott az elválasztottság, de már nincs elválasztva – eggyé vált, s az élő érzi az élő.”⁹⁹ Ez a minden távolságot, határt, szembenállást feladó szeretet az egyik kulcsmotívuma lesz Az *Antikrisztus* Jézus-értelmezésének is, azzal a fontos különbséggel, hogy Nietzschénél a szeretet-egység, bármilyen magasrendű állapot is, patológiás okokból sarjad ki.¹⁰⁰

A német filozófiából érkező hatásokat illetően említsük meg Feuerbach nevét is, akinek a keresztény vallással kapcsolatos nézetei hatással lehettek Nietzschére. Egy Nietzsche-kutató, T. Roberts meg is jegyzi, hogy maga Nietzsche meglepően ritkán tesz említést írásaiban Feuerbach-ról, pedig kortárs visszaemlékezések szerint sok baráti beszélgetésnek volt tárgya Feuerbach valláskritikája.¹⁰¹ Feuerbach filozófiája voltaképpen Nietzsche egész kereszténységkritikájának gondolati előzményét képezi: benne a vallás mint olyan mibenléte problematizálódik. Feuerbach igazi újítása, hogy a teológia lényegét az antropológiában pillantja meg.¹⁰² Meglátása szerint „az isteni lény nem más, mint (...) az ember lényege, amelyet elkülönítettek az egyéni, azaz a valóságos, hús-vér ember korlátaitól, tárgyiasítottak, (...) és úgy tisztelnek, mint egy másik, az embertől különböző, sajátos lényt.”¹⁰³ Az ember ilyenén önmeghasonlásának, saját lényegétől való elidegenedésének csúcspontja a hit, mely elválasztja az embertől istent és így az embert is. A hittel ellentétben a szeretet viszont összeköt, s ezt a közvetítő, egységformáló szeretetet Feuerbach Hegelhez

⁹⁷ Busche, Hubertus: „Religiöse Religionskritik beim frühen Hegel und beim späten Nietzsche.” In Djuric, M. – Simon, J. (Hrsg.): *Nietzsche und Hegel*. Würzburg, 1992. 90-109. o. Id. 91. o.

⁹⁸ Hegel (1982), 133. o.

⁹⁹ Hegel (1982), 118. o.

¹⁰⁰ Busche (1992), 103-105. o.

¹⁰¹ Roberts, Tyler T.: *Contesting spirit. Nietzsche, affirmation, religion*. Princeton, New Jersey, 1998. 58. o.

¹⁰² Feuerbach, Ludwig: *A kereszténység lényege*. Akadémiai, Bp., 1983. 14. o. (ford. Tímár Ilona)

¹⁰³ Feuerbach (1983), 50. o.

hasonlóan írja le.¹⁰⁴ Krisztust annyiban értékeli nagyra, amennyiben e szeretetnek megfelelően élt, maga volt a szeretet, s ennek legfőbb igazolását a szenvedés vállalásával adta.¹⁰⁵ Krisztus Feuerbach-nál az emberiség önmaga iránti szeretetének egy személyben való megtestesítése, akinek azonban csak eszmei jelentősége van. Az, aki képes felemelkedni az emberi nem egyetemes szeretetéhez, maga is egyenlővé válik Krisztussal.¹⁰⁶ Az Isten-fogalom antropológiai megközelítésére vagy a hit kritikájára Nietzsche-nél is láthatunk példát, Jézus-képe azonban távol áll a Feuerbach-féle értelmezéstől.

A német hatások mellett néhány kutató összefüggést feltételez Nietzsche és az amerikai R. W. Emerson Jézus-képe között is, a közös pontot Jézus szimbolikus nyelvhasználatának hasonló ábrázolásában látva.¹⁰⁷ Az *Üzenet a teológusokhoz* című, Nietzsche által is olvasott levélben Emerson egyházkritikájának és idealista-panteista nézeteinek ad hangot. Emerson szerint Jézus a lélek isteni természetéről adott tanítást, magában hordozta Istent, ám minden ember részese az istenségnek, s az igazi kereszténység a bennünk lakozó isteni természet szerinti életet jelentené.¹⁰⁸ Emerson megszünteti a mennyei Isten és a földi ember kettősségét és elválasztottságát, Istent nem személynek tartja, hanem mindenütt jelen lévő Egyetemes Léleknek, amellyel való teljes azonosulás az emberi lélek tökéletesedésének végcélja.¹⁰⁹ Ennek eléréséhez azonban nincs szükség papi-egyházi közvetítésre: az embernek saját lelkében kell keresnie a megváltást.¹¹⁰ Azt az Istent, akit Jézus Atyjának nevezett, Emerson – a keleti filozófiák, főként a hinduizmus hatására – nem személyiségként gondolja el, hanem személyfelettinek. Olyan supra-perszonális, mindent

¹⁰⁴ Feuerbach (1983), 86. o., 296-307. o.

¹⁰⁵ Feuerbach (1983), 98. o.

¹⁰⁶ Feuerbach (1983), 319-320. o.

¹⁰⁷ Roberts (1998), 64. o., Detering, 49. o.

¹⁰⁸ Emerson, Ralph W.: „An Address Delivered Before the Senior Class in Divinity College, Cambridge, 1838.” In Uő.: *Selected Essays*. Penguin Books, USA, 1982. 107-127 o. Id. 112-116. o.

¹⁰⁹ Gaal Görgy: „Előszó.” In Emerson, Ralph W.: *Esszék*. Kriterion, Bukarest, 1978. 5-38. o. Id. 17-20. o.

¹¹⁰ Emerson (1982), 122-123. o.

magába ölelő Egységnek, melynek mi is részei vagyunk.¹¹¹ Nietzsche Az *Antikrisztus*ban hasonló módon ábrázolja majd Jézus Isten-fogalmát, az istenivel való egység megvalósítását, s ehhez Emersontól is kaphatott ösztönzést, ám jelentősebbnek vélem e tekintetben Dosztojevszkij és Schopenhauer, valamint az általa közvetített buddhista filozófia hatását.

Számba véve a Jézus-portré mögött álló filozófiai hatásokat, világosan látható, hogy a legerőteljesebb befolyással Schopenhauer volt Nietzschére. Mielőtt az elmúlt néhány évtized Nietzsche-kutatása fényt derített volna az orosz hatás jelentőségére, jellemzően Schopenhauer filozófiáját tartották a Jézus-kép elsődleges forrásának.¹¹² Bár valóban számottevő hatásról van szó, a két filozófus nézeteinek összevetésével azt láthatjuk, hogy a schopenhaueri hatás nem közvetlenül a Jézus-értelmezésben jelentkezik, inkább a kereszténységkritikában, nevezetesen a kereszténységnek a részvét vallásaként, az életakarat tagadásaként való értelmezésében. Nietzsche azonban mind jobban elkülöníti Jézust e részvétvallástól, így a Megváltó-portré esetében inkább egy másféle Schopenhauer-hatás nyomait láthatjuk, mégpedig Jézus és a buddhizmus összekapcsolásában. Mivel a Jézus-kép egyik fő momentumáról van szó, a buddhizmus nietzschei értelmezésére és a Jézus-Buddha összefüggésre Az *Antikrisztus* kapcsán részletesen ki fogunk térni, egyelőre azt vizsgáljuk meg, hogy milyen gondolati ösztönzést kaphatott Nietzsche Schopenhauertől.

Mint láttuk, több szerző is szembeállította Jézust a judaizmussal, Schopenhauernél azonban ehhez egy további fontos elem társul, amikor a zsidó hagyományból kiemelt Jézust a keleti vallások szellemiségével köti össze, azt állítva, hogy a Jézussal megjelenő etikai tendencia nem a zsidósághoz, hanem a brahmanizmushoz és a buddhizmushoz áll közel. Ezt a zsidó vallástól elválasztott, az ázsiai hagyományba illeszkedő Jézus-figurát pedig nem történelmi személyként, hanem a szenvedés szimbólumaként fogja fel.¹¹³ Schopenhauer

¹¹¹ Szabó István: *Ralph Waldo Emerson gondolatvilága. A legnagyobb amerikai gondolkodó filozófiája*. Miskolc, 1938. 26-44. o.

¹¹² Így például Benz is. Ld. Benz (1956), 171. o.

¹¹³ Fenske (2005), 48-49. o., Pfannmüller (1908), 415. o.

felfogásában az élet lényegileg állandó szenvedés, mivel semmilyen vágytörekvésünk nem elégülhet ki tartósan. A saját és mások szenvedésének megismeréséből fakad minden erény, legfőként a részvét, mely itt azonos a szeretetettel. Aki átlát a korlátolt személyiséget, a principium individuationis határán, az képessé válik az idegen individuumot azonosnak tekinteni önmagával, a másik szenvedését a sajátjával. Az élet szenvedésteli voltának felismerése elvezet a lemondáshoz, a rezignációhoz, s az akarat végül elfordul az élettől.¹¹⁴ Schopenhauer az életakarat tagadásának szimbólumát Jézusban látja, az emberré vált Istenben, aki mentes minden életakarattól.¹¹⁵ A filozófus szerint, ahogy a kereszténységben, úgy a hinduizmusban és a buddhizmusban is az életakarat tagadásának eszménye fejeződik ki, melynek elérése benső békét és derűt hoz.¹¹⁶ Schopenhauer értelmezésében a végső boldogság és nyugalom az életakarat kihunyásából fakad: „igazi üdv, megváltás az élettől és a szenvedéstől nem gondolható az akarat teljes tagadása nélkül,”¹¹⁷ mely „egyben a világnak, tükrének megszüntetése és eltüntetése is.”¹¹⁸

De amíg az indiai vallások és a keresztény etika között mély gondolati rokonságot lát Schopenhauer, addig a zsidó hittant a többitől merőben idegennek tartja.¹¹⁹ Az Ó- és Újtestamentum viszonyát vizsgálva megállapítja, hogy az igazi ellentét a zsidó és a keleti vallások közt van: „A zsidóság alapjelleme realizmus és optimizmus, (...) mert ez az anyagi világot abszolút reálisnak és az életet nekünk nyújtott kellemes ajándéknak vallja. Brahmanizmusnak és buddhizmusnak ellenben idealizmus és pesszimizmus az alapkaraktere, mert a világnak csak álomszerű létet tulajdonítanak és az életet hibánk következményeként tekintik.”¹²⁰ Úgy véli, a kereszténység az utóbbi szemléletmódhoz áll közelebb: „Az

¹¹⁴ Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*. Osiris, Bp., 2002. 376-453. o. (ford. Tandori Ágnes, Tandori Dezső)

¹¹⁵ Schopenhauer (2002), 482-483. o.

¹¹⁶ Schopenhauer (2002), 458. o.

¹¹⁷ Schopenhauer (2002), 474. o.

¹¹⁸ Schopenhauer (2002), 487. o.

¹¹⁹ Schopenhauer (2002), 463. o.

¹²⁰ Schopenhauer, Arthur: „A vallásról.” In Uő.: *Parerga és Paralipomena. Kisebb filozófiai írások IV*. Világirodalom, Bp., 1925. 9-112. o. Id. 88. o. (ford. Varró István)

Újtestamentumnak pedig valahogy indiai származásúnak kell lennie: erről tanúskodik teljesen ind, a morált aszkézisbe átvivő erkölcstana, pesszimizmusa és avatara-ja,”¹²¹ az Ótestamentummal viszont belső ellentmondásban van, csak a bűnbeesés története kapcsolja a kettőt össze. Schopenhauer szerint az újszövetségi kereszténység lényege, a világ romlottságának és a megváltásra szorultságnak tana, az önmegtagadás eszménye lényegileg megegyezik India bölcsességével, s „mindaz, ami a kereszténységben igaz, megvan a brahmanizmusban és a buddhizmusban is.”¹²²

Nietzsche elképzelése az említett vallások kapcsolatáról némiképp más: az Ó- és Újszövetség szellemiségét ő is eltérőnek ítéli, de inkább az Ószövetséget értékeli relatíve pozitívan. Nietzschénél azonban a hangsúly nem a zsidó és keresztény vallás közti különbségen van, hanem Jézus eredeti kereszténysége és az egyházi változat közöttin. S míg Jézus kereszténységét Az *Antikrisztus*ban a buddhizmussal állítja párba, addig az életmű során változó megítélés alá kerülő buddhizmus és a későbbi kereszténység között hasonlóságokat és különbségeket is felmutat, többnyire azonban értékesebbnek tartja Buddha vallását Pálénál. Schopenhauer hatása, miképp Benz véli, meghatározó lehetett a kereszténység (mindkét változat) és a buddhizmus összehasonlításában, még ha Nietzsche buddhizmus-ismerete több forrásból származik is. Abban azonban nem értünk egyet sem Benzzel, sem Goederttel, miszerint Nietzsche Schopenhauert követve azért állítja párhuzamba Jézus és Buddha vallását, mert mindkét esetben az életakarat tagadására lát példát.¹²³ Az *Antikrisztus* részletes elemzésénél látni fogjuk: a kereszténységhez képest felértékelt jézusi-buddhista gyakorlatot is dekadensnek ítéli ugyan Nietzsche, de itt nem arra a nihilista élettagadásra gondol, amit – valóban Schopenhauer-hatásra – az egyházi vallásosságnak tulajdonít, hanem a szenvedés elkerülését célzó fiziológiai meghatározottságra, ami azonban Jézus és Buddha esetében

¹²¹ Schopenhauer (1925), 91. o.

¹²² Schopenhauer (1925), 92-93. o.

¹²³ Benz (1956), 62-70. o., Goedert, Georges: „Nietzsche und Schopenhauer.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 7. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1978. 1-26. o. Id. 12. o.

élettagadás helyett egy magasrendű életpraxist eredményez. E különbséget bizonyítja az is, hogy a jézusi szeretetgyakorlat leírásában Nietzsche nem követi a schopenhaueri azonosítást részvét és szeretet között, hanem a János-evangélium szeretet-fogalmát használja.

Nietzsche Jézus-értelmezésében a teológiai és filozófiai hatások mellett kétségtelenül nagy szerepe lehetett a filozófus saját élményeinek, az utókor számára már alig felderíthető személyes vonatkozásoknak is. Néhány kutató¹²⁴ a Jézus-képet összefüggésbe hozza Nietzsche szeretetvágyával és apa-komplexusával, ilyen jellegű – számomra tudománytalannak tűnő – okfejtésekbe azonban nem kívánok bocsátkozni. Amit bizonyosnak tekinthetünk, hogy Nietzsche vallásellenessége saját tapasztalataiból táplálkozott. Tudjuk róla, hogy protestáns lelkészcsaládból származott, ifjúkoráig maga is gyakorló keresztény volt, s apai felmenőit követve a papi pályára készült. Húga elmondása szerint diáktársai kis lelkipásztornak hívták, s egyikük „mindig olyannak látta, mintha a tizenkét éves Jézus volna a templomban.”¹²⁵ Habár később Nietzsche elidegenedett a kereszténységtől, – hozzájárulhatott ehhez apja haldoklásának fájdalmas emléke is –, személyes tapasztalatai és teológiai tanulmányai fontos háttérét képezték valláskritikájának.

A nietzschei Jézus-értelmezés tágabb szellemi kontextusának, a lehetséges teológiai és filozófiai forrásoknak vizsgálata után rátérhetünk a disszertáció voltaképpeni tárgyára: Nietzsche Jézus-értelmezésére. A Jézus-kép alakulásának nyomon követéséhez sorra vesszük a publikált művek és a *Hagyaték* fontosabb utalásait, megkísérelve kimutatni azokat a gondolati motívumokat, amelyek alapján összefüggés teremthető az életmű változatos Jézus-portréi között.

¹²⁴ Pl. R. Perkins. Ld. Perkins, Richard: „An innocent little story. Nietzsche and Jesus in Allegorical Conjunction.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 26. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1997. 361-383. o. Id. 378-380. o.

¹²⁵ Safranski (2002), 331. o.

A Jézus-kép alakulása Nietzsche filozófiájában

Már a bevetőben szó esett arról, hogy néhány kutató egyenesen lehetetlennek tartja Nietzsche Jézus-képének rekonstruálását, mivel az életmű nagyon változatos, sokszor egymásnak ellentmondó értelmezéseit nyújtja a Megváltónak. Más szerzők ellenben nem tartják reménytelennek eme vállalkozást, mert vannak olyan vissza-visszatérő elemek, melyek alapján közös nevezőre lehet hozni a sokféle Jézus-portrét. Szó volt arról is, hogy az egyik ilyen legfőbb gondolati motívum Jézus és a kereszténység egyre határozottabb különválasztása, melynek nyomán mind világosabbá válik, hogy Nietzsche mikor beszél az egyház Krisztusáról, és mikor Jézusról, akinek személye egyre többet foglalkoztatta. Ahogy tisztábban elhatárolja Nietzsche Jézus alakját, úgy több szimpátia is vegyül ábrázolásába, de, mind mondtuk, túlzott leegyszerűsítés lenne azt kijelenteni, hogy egy negatív Krisztus-képtől haladunk egy pozitív Jézus-kép felé. Sokkal helyénvalóbbnak találom úgy felfogni a nietzschei Jézus-kép alakulását, mint egy fokozatosan kibomló, lépésről lépésre kikristályosodó értelmezést, melyben, ha akadnak is törések és ellentmondások, összességében mégis egy egységes Jézus-portré felé közeledünk. Ebben a folyamatos mozgásban lévő értelmezési folyamatban vannak olyan újra és újra előbukkanó motívumok, melyek alapján mintegy csoportosítani, tipizálni lehet a Jézus-utalásokat. A heterogenitásból a homogén Jézus-kép felé fejlődés során e motívumok némelyike háttérbe szorul vagy teljesen eltűnik, némelyik pedig felerősödik, dominánssá válik. A folyamatot leginkább egy zenei kompozíció megszületéséhez lehetne hasonlítani, ahol egyes szólamok elhalkulnak, mások felerősödnek, míg végül összeállnak egy egységes egésszé. Hogy a nietzschei Jézus-kép alakulása így működik, azaz, hogy a különböző ábrázolások egy irányba mutatnak, s így a sokféle Jézus-értelmezésből egy egynemű, koherens kép felé haladunk, az voltaképpen egész vizsgálódásunk kiinduló hipotézise. Olyan mankó, melyre támaszkodnunk kell, ha nem

akarunk elveszni a Jézus-portrék heterogenitásában. Ha elemzésünk sikeres lesz, akkor visszaigazolást kapunk arról, hogy kezdeti hipotézisünk helytálló volt: a filozófus Jézus-képei között összefüggés van, a sokféleségtől eljuthatunk egy kiforrott értelmezéshez, s így van értelme nemcsak Nietzsche Jézusairól, hanem Jézusáról is beszélni. Hipotézisünk igazolásához az szükséges, hogy úgy tekintsük át e folyamat egyes állomásait, hogy egyúttal a köztük lévő összefüggéseket is megtaláljuk, azokat a motívumokat, melyek különbözőségeik ellenére is egy irányba mutatnak: Az *Antikrisztus*-beli Jézus-kép felé. Minden korábbi Jézus-utalást így a *Megváltó pszichológiája* előzményeként veszünk szemügyre.

Elöljáróban meg kell jegyeznünk, hogy Az *Antikrisztus*ig Nietzsche Jézus-ábrázolásai többségében *okkasionálisak*, vagyis alkalmi jellegűek. Nietzsche érdeklődése e helyeken nem kifejezetten Jézus személyére irányul, hanem csak valamilyen más téma, pl. a vallások születése vagy a keresztény morál kapcsán mintegy kiszól, kitekint Jézusra is. Ezért, főleg a korai írásokban, sokszor hozzátetölegeseek és töredékszerűek ezek az utalások, nem kidolgozott portrék, hanem csak egy-egy tulajdonságot lefestő tollvonások, habár akadnak meglepő kivételek is. Több kutató, így Dibelius,¹²⁶ Havemann¹²⁷ és M. Rempel¹²⁸ is úgy látják, hogy ezekben a rövidebb, szórványos, aforisztikus megfogalmazású, intuitív megközelítésű, korántsem teljes, de annál szuggesztívebb Jézus-ábrázolásokban fellelhetők olyan központi gondolatok, fő irányvonalak, melyek az életmű végén álló Jézus-képben konvergálnak. Ezen irányvonalak felkutatásához a továbbiakban tekintsük át Az *Antikrisztus* előtti Jézus-utalásokat, oly módon, hogy a már említett Willers-könyvről példát véve egy-egy alkotói korszakon belül egymás mellett tárgyaljuk a publikált művek és a *Hagyaték* fontosabb Jézus-ábrázolásait.

¹²⁶ Dibelius (1944), 73. o., 83-89. o.

¹²⁷ Havemann (2002), 147. o.

¹²⁸ Rempel, Morgan: „Nietzsche on the Deaths of Socrates and Jesus.” In: *Minerva – An Internet Journal of Philosophy*, 10. (2006), 245-266. o. Id. 246-248. o.

- Jézus, a nemes lelkű rajongó és a „világtörténelmi szélhámosság” – Jézus első megközelítései a nietzschei filozófiában

Bár a korai írásokban még meglehetősen szórványosak a Jézusra vonatkozó utalások, vizsgálatuk mégis tanulságos lehet, két szempontból is. Egyrészt illusztrálják, hogy a Jézus iránti érdeklődés már a kezdetektől jelen van Nietzsche gondolkodásában, másrészt pedig kiderül belőlük, hogy honnan indult a filozófus Jézus-értelmezése. Kiindulópontnak azokat a vallásos költeményeket tekinthetjük, melyeket Nietzsche még a kereszténységtől való eltávolodása előtt írt. Ezek a korai versek még a hagyományos protestáns-lutheránus szellemben születtek: Jézus itt egy személyben Krisztus is, egy vallásos értelemben vett Megváltó-figura, akihez a kereszt, a szenvedés és a megszabadítás képzete társul.¹²⁹ Ugyanakkor Biser szerint már e költeményekben is fellelhető némi eltérés a dogmatikus Krisztus-képtől, így például *A megfeszítés előtt* c. satirikus versben, ahol a költő félig gúnyosan, félig szánakozva hívja a Megfeszítettet, hogy másszon le a mártírkarójáról.¹³⁰ A legtöbb költeményt azonban romantikus pátosz és tragikus hangvétel jellemzi: a *Jézus az én bizalmam*,¹³¹ a *Jézus Krisztus – Himnusz*¹³² vagy a *Virágvasárnap*¹³³ az élő Üdvözítő, a Halál felett győzelmet arató hős, a királyi hatalmasság dicsőítései. E korai, az 1850-es évek végén született versekhez képest már távolodást jeleznek az egyházi Krisztus-képtől az 1860-as évek feljegyzései, amiben fontos szerep juthatott Nietzsche 1864-es bonni teológiai tanulmányainak. Jelentős hatással lehetett rá ekkoriban a kor német protestáns teológiájának meghatározó irányzata, a liberális teológia, amelynek egyik legfontosabb alakja nem más volt, mint Nietzsche tanára, Albrecht Ritschl. Nietzsche ekkor olvasta a „Jézus élete”-kutatás módszertanát megújító Strauss-művet, a *Leben Jesu* és Schenkel liberális Jézus-könyvét, a

¹²⁹ Willers (1988), 68. o.

¹³⁰ Biser (1985), 93. o.

¹³¹ KGA I/1., 195-196. o.

¹³² KGA I/1., 240. o.

¹³³ KGA I/1., 258-259. o.

Das Charakterbild Jesut. Tanulmányai alatt megismerte a liberális teológia történetkritikai módszereit és a Jézus-kutatás eredményeit, s az ő érdeklődését is felkeltette a történeti Jézus alakja: 1865-ben feljegyzéseket készített *Jézus életéhez* címmel. E liberális hatást mutató jegyzetben már a dogmatikus Krisztus-értelmezés ellen lép fel, s a korabeli szerzőkhöz hasonlóan őt is foglalkoztatja a kérdés, hogy vajon tisztán tudományos forráskritikával rekonstruálható-e a történeti Jézus élete, érdeklődése azonban nem teológiai, hanem filológiai jellegű.¹³⁴

Az 1870-es évektől bontakozik ki Nietzsche filozófiai munkássága. Az első lépésektől 1875-ig számított időszakot Willers úgy jellemzi, mint a „korai Nietzsche” ellenséges hallgatását a kereszténységgel szemben. A filozófus érdeklődésének homlokterében ekkor még valóban nem a kereszténység állt, azonban a Jézus-kép gyökereinek kutatásában mégis fontos ez az időszak: a *Korszerűtlen elmélkedések* első darabja, mely a *David Strauss, a hitvalló és író* címet viseli, a nietzschei Jézus-értelmezés egyik kulcsmotívumának elindítója. Az a Strauss-mű, amire itt reflektál Nietzsche, az író egy kései alkotása, a *Der alte und der neue Glaube*, amit elsősorban filológiai, nyelvi és stilisztikai szempontok alapján pellengérez ki. Nietzsche itt a következő ironikus utalást teszi Jézusra: „maga David Strauss int bennünket óvatosságra a következő bölcs mondatokban, amelyek olvastán (...) a kereszténység alapítója ötlük az eszünkbe: ’tudjuk, léteztek nemes lelkű, szellemdús rajongók. Egy ilyen rajongó ösztönözheti, fölemelheti az embert, a történelmet akár hosszú távon is befolyásolhatja, életünk vezetőjévé azonban mégsem akarjuk megtenni, hiszen tévútra is vezethet, ha befolyását nem kontrollálja az ész.’”¹³⁵ Nietzscht ekkor még felháborítja az a – később nála is előforduló – értelmezés, miszerint „Jézus rajongó lélek, aki manapság bajosan kerülné el az örültekházát, feltámadásának története pedig merő ’világtörténelmi szélhámosság.’”¹³⁶

¹³⁴ Willers (1988), 64-67. o.

¹³⁵ Nietzsche, Friedrich W.: „David Strauss, a hitvalló és író.” In Uő.: *Korszerűtlen elmélkedések*. Atlantisz, Bp., 2004. 7-92. o. Id. 26. o. (ford. Csátár Péter) (A továbbiakban: KE-1.)

¹³⁶ KE-1., 42. o.

Érdekes módon Nietzsche bírálata inkább formai, mint tartalmi jellegű, amikor a „világtörténelmi szélhámosság” gondolatát grammatikailag értelmetlennek minősíti, hiszen nem tisztázott, hogy ki is lenne itt a vádlott, a szélhámosság elkövetője, aki rászéd másokat.¹³⁷

A feltámadás profanizálását is főként stilisztikailag kifogásolja, mert homályosnak és félrevezetőnek találja Strauss megfogalmazását, miszerint Jézus „tanait mint leveleket fújta volna és szórta volna szét a szél, ha ezeket a leveleket feltámadásának téveszméje nem gyűjtötte volna össze egyetlen vaskos kötetbe, és ezáltal nem maradtak volna fenn.”¹³⁸ Szintén grammatikai-stilisztikai megfontolások alapján illeti kritikával a következő megfogalmazást: „A feltámadásába vetett hit magának Jézusnak a számlájára írandó.”¹³⁹

De bármilyen gúnyosan kritizálja is Nietzsche Strauss-t, a „világtörténelmi szélhámosság” gondolata igen nagy hatást gyakorolt rá, hiszen kereszténységképének egyik alapkövévé vált. A csalás-hipotézis Strauss-nál még csak hézagos és stilisztikailag problematikus felvázolását Nietzsche később továbbgondolta, grammatikailag pontosította, s az *Adalék a morál genealógiájához* c. munkájában már kidolgozott elméletként adta elő, benne világosan meghatározva mind Jézusnak, mind Pálnak a csalásban betöltött szerepét. Az első *Korszerűtlentől* kezdve a csalás-hipotézis a Jézus-értelmezés egyik legfőbb motívuma lesz: ennek mentén távolodik el az eredeti Jézus-alak a későbbi vallástól, és alakul ki Nietzsche értelmezése Pálról mint a kereszténység valódi megalkotójáról. A csalás-hipotézis a lehetőségfeltétele egy, a keresztény vallástól teljesen eloldott Jézus-alak rekonstruálásának, mely azon a feltevésen nyugszik, hogy az eredeti Jézus valaki más volt, mint amilyennek később beállították, mást akart, mint ami kereszténységként megvalósult. Ennek a kezdeti alaknak és a majdani vallásnak a meg-nem-felelésére később több magyarázatot is kínál Nietzsche, hol Jézus tévedéséről, hol a követők értetlenségéről, hol pedig Pál szándékos csalásáról és Jézus felhasználásáról beszélve. E lényegi motívum, mint látni fogjuk,

¹³⁷ KE-1., 80-81. o.

¹³⁸ KE-1., 81. o.

¹³⁹ KE-1., 81. o.

folyamatosan formálódva újra és újra előbukkan majd a Jézus-ábrázolásokban. Emellett egy másik fontos és szintén Strauss-ihletésű motívum is innen indul el: Jézusnak egy nemes lelkű rajongóként való értelmezése, mely főleg a korai Nietzsche-művekben lesz jellemző kép.

Jézus és a kereszténység korai megkülönböztetésére láthatunk példát a második *Korszerűtlen elmélkedésben*, *A történelem hasznáról és káráról* című írásban is, amikor Nietzsche arról beszél, hogy a kereszténység történelmi sikere (fennmaradása, hatalma) „mit sem bizonyít alapítójának nagyságáról, mert alapjában véve ellene bizonyítana,”¹⁴⁰ csak hogy a kettő között sok más réteg helyezkedik el. Hozzáfűzi ezt is: „a nagyság ne függjön a sikertől,”¹⁴¹ kicsivel korábban pedig így fogalmaz: „a legnemesebb és legmagasztosabb egyáltalán nem hat a tömegekre.”¹⁴² Mit is mond itt Nietzsche? Nem állítja, hogy maga Jézus bizonyos nagysággal bíró nemes személy volna (miként Willers értelmezi¹⁴³), csupán annyit szögez le, hogy a kereszténység „sikeressége” nem Jézus nagyságának tulajdonítható. Tehát nem mondja ki Jézus nagyságát, csak annyit, hogy nincs összefüggés a vallás fennmaradása és Jézus esetleges nagysága között. A különválasztás már itt megtörténik, az pedig, hogy a vallás sikere inkább Jézus *ellen* bizonyítana, ha fennállna ilyen kapcsolat, azt sejteti, hogy valamiféle pozitív megítélés alá kerül itt Jézus, vagy legalábbis a vallás iránti ellenszenv rá nem terjed ki.

Az 1875-ig született feljegyzésekre kitekintve bőven találunk még Strauss-ra vonatkozó kritikai megjegyzéseket. Ezekben Nietzsche bírálja mind a mitologikus értelmezés módszerét, mind a második *Leben Jesu* stílusát, míg – későbbi véleményével ellentétben – dicséri Renan könyvének eleganciáját.¹⁴⁴ Az *Antikrisztus* majdani Jézus-portréja felé utaló elem Nietzschének a János-evangélium iránti szimpátiája, melynek már ekkor több ízben

¹⁴⁰ Nietzsche, Friedrich W.: „A történelem hasznáról és káráról.” In Uő.: *Korszerűtlen elmélkedések*. Atlantisz, Bp., 2004. 93-177. o. Id. 165. o. (ford. Tatár György) (A továbbiakban: KE-2.)

¹⁴¹ KE-2., 165. o.

¹⁴² KE-2., 165. o.

¹⁴³ Willers (1988), 99. o.

¹⁴⁴ KSA VII, 587-589. o., 804. o. Renan regényét, az 1863-ban megjelent *Vie de Jesus*-t Nietzsche francia eredetiben olvasta, háromszor is (először legkésőbb 1873-ban, majd 1884-ben és 1888-ban).

hangot ad: a zsidó szellemiségtől elütő, misztikus-görögös jellegű szöveget a kereszténység legszebb gyümölcsének tartja.¹⁴⁵ A korai jegyzetek egyik legmeglepőbb darabjában pedig Nietzsche felállítja a saját evangéliumát: eszerint a tisztelet és a szeretet ellentétben állnak egymással, mert akit tisztelünk, azt nem szeretjük. Így a legtisztább szeretet épp ott lehetséges, ahol nincs tisztelet, sőt egyenesen megvetjük szeretetünk tárgyát, s hasonló módon az önszeretben is benne rejlik önmagunk megvetése. Nietzsche szerint erről van szó Krisztus esetében is, aki önmagát és az embereket egyszerre szerette és megvetette, s úgy látja, hogy e könyörületből fakadó önszeretet a kereszténység magva, minden sallang és mitológia nélkül.¹⁴⁶ A megvetésen alapuló szeretet fogalma eszünkbe juttathatja a nietzschei Zarathustra-figura szeretetét, mélyebb párhuzamot mégsem vonnék, hiszen Nietzsche nem tesz arról említést, hogy Krisztus esetében ez a megvetés bármiféle önmeghaladásra törekvés első lépése lenne, mint Zarathustránál. Inkább olyan szempontból lehet érdekes ez a gondolatmenet, hogy egy alternatívát ad Jézus (vagy Krisztus) szeretetének értelmezésére. Havemann érdekes felvetése¹⁴⁷ ugyanis, miszerint Jézus a szeretet ideáltípusaként jelenik meg Nietzschénél, azzal a kitételrel helytálló, hogy nála a jézusi szeretet különböző, néhol egymásnak ellentmondó formákat ölt. Jézus mint egy bizonyos fajta szeretet legmagasabb fokú kifejezője tehát egy újabb szolam a Jézus-kép alakulásában, melynek, mint látjuk majd, több eltérő változata is lesz. Az egyik ezek közül a megvetéssel társuló szeretet, de teljesen más lesz Az *Antikrisztus* Megváltójának a szeretete.

- További kísérletek Jézus értelmezésére: az egoista zsidó vallásalapító, aki tévedett

A Jézus-kép alakulásának második nagy szakasza az 1876-tól a *Zarathustráig* terjedő időszak, melyet Willers úgy jellemez, mint a „középső Nietzsche” megszabadulását a hit és a

¹⁴⁵ KSA VII, 139. o., 340. o.

¹⁴⁶ KSA VIII, 180-181. o.

¹⁴⁷ Havemann (2002), 147. o.

morál béklyóitól. Egyre fontosabb szerepet kap ekkoriban Nietzsche-nél a kereszténység több szintű kritikája, mely kiterjed a keresztény metafizika, morál és a hit bírálatára is. A *Hagyaték* tekintélyes mennyiségű utalásához képest a publikált művek még viszonylag kevés szót ejtenek Jézusról, tartalmi szempontból pedig igen változatos, ambivalens értelmezést nyújtanak. A legtöbb utalás a csalás-hipotézishez kapcsolódik, de számos új szólam is bekapcsolódik a Jézus-képbe. Meglehetősen vegyes ekkoriban Jézus értékelése, akár egy művön belül is váltakozik a szimpátia és gúnyos irónia hangja. Erre látunk példát az *Emberi – nagyon is emberi* című alkotásban is, ahol Nietzsche a zsidók védelmében említi, hogy nekik köszönhetjük Krisztust, „a világ legnemesebb emberét,”¹⁴⁸ akinek viszont a filozófus bizonyos „nem intelligens jóságot” tulajdonít, amennyiben úgy véli, hogy „a legfőbb intelligencia és a legmelegebb szív nem férhet meg egy személyben.”¹⁴⁹ Nietzsche a tökéletes bölcs ellenképének nevezi Krisztust, akinek ugyan a legmelegebb szíve volt, de „az emberek elbutítását szolgálta, a lelki szegények oldalára állt, és meggátolta a legnagyobb intellektus létrehozását (...).”¹⁵⁰ Később azonban e kritika fő tartalmi elemeit, a tudásellenességet és az individuális fejlődés akadályozását az egyneműsítő „nyájképzéssel” inkább az egyházi kereszténységhez fogja kötni, nem pedig Jézushoz. A személy és a vallás elválasztása ekkoriban még sok esetben homályos és bizonytalan, és Jézus elkülönítése csak alkalomszerű. Nietzsche még többnyire nem is a „Jézus,” hanem a „Krisztus” nevet használja, s az ekkoriban megfogalmazott bírálatok célzottja valóban inkább az egyház Krisztusával azonosítható – akit később Nietzsche Pál találmányának fog tekinteni –, mintsem a történelmi személlyel.

Abban a néhány esetben, amikor a filozófus különválasztja Jézus alakját a keresztény vallástól, s magára a személyre utal, ott jellemző módon Jézust egy nemes lelkű, de tévedő

¹⁴⁸ Nietzsche, Friedrich W.: *Emberi, nagyon is emberi – Könyv szabad szellemek számára*. Osiris, Bp., 2008. 190. o. (ford. Horváth Géza) (A továbbiakban: EN.)

¹⁴⁹ EN, 122. o.

¹⁵⁰ EN, 122. o.

vallási rajongónak állítja be. Ez a Strauss-ihletésű értelmezés különösen Nietzsche korai műveinek még kiforratlan, töredékes megfogalmazású, kevésbé kidolgozott Jézus-ábrázolásaira jellemző. Az *Emberi, nagyon is emberi* néhány aforizmájában Jézus egy képzelgő figuraként tűnik fel, aki abszurd módon azt állította magáról, hogy ő Isten fia,¹⁵¹ s e „rögeszme” olyan fényözönnel árasztotta el lényét, hogy csak ezzel magyarázható vonzereje. Ám Nietzsche elnézően hozzáteszi, hogy Jézus eme rögeszméjét, miszerint ő Isten egyszülött fia, s így ő maga büntelen, „nem szabad túlságosan keményen megítélni, mert az egész ókor hemzsegett az istenfiaktól.”¹⁵² A büntelenség sajátos érzete, a vallásos képzelgés önmagát is megcsaló téveszméje s e rajongó szentség rendkívüli erejű hatása a következő Nietzsche-művek Jézus-ábrázolásainak visszatérő eleme lesz.

A *Hajnalpírban*¹⁵³ Nietzsche-t egyre inkább foglalkoztatja a vallások kialakulása, a kereszténység történetére vonatkozó fejtegetések kapcsán pedig feltűnik a Strauss-féle csalás-hipotézis. Míg azonban Strauss-nál nem világos, hogy ki is a „világtörténelmi szélhámosság” elkövetője, addig Nietzsche már beazonosítja a tettest, még hozzá nem Jézus, hanem Pál apostol személyében. Bár a többek között Fichte, Renan, Overbeck és Lüdemann hatását mutató Pál-kép értelmezésére bővebben a Jézus-kép vizsgálata után fogunk kitérni, annyit már itt meg kell említenünk, hogy Nietzsche Pál-értelmezése meglehetősen korán kiforrottnak tekinthető. A *Hajnalpír* Pál-alakja meglepő közelséget mutat a *Morál genealógiája* vagy Az *Antikrisztus* Pál-képével, s ha akadnak is kisebb módosítások vagy hangsúlyeltolódások, annyi bizton kijelenthető, hogy a Pálra vonatkozó elképzelések jóval nagyobb homogenitást mutatnak, mint a változékony Jézus-kép.

A csalás-elmélet alapján Jézus és a kereszténység különválasztásához a *Hajnalpírban* egy további fontos momentum társul: Pál szerepének kijelölése a vallás megszületésében.

¹⁵¹ EN, 75. o.

¹⁵² EN, 88. o.

¹⁵³ A német eredeti műcímet (*Morgenröte*) pontosabban tükröző „Hajnalpír” fordítást használjuk a szintén használatos „Virradat” helyett.

Nietzsche itt Pált nevezi az első kereszténynek, azt sugallva, hogy a kereszténység valódi alapítója nem Jézus, hanem Pál volt, aki nélkül „nem lenne kereszténység; aligha tudnánk valamit is egy kis zsidó szektáról, amelynek a mestere a kereszten halt meg.”¹⁵⁴ Pál és Jézus ellentétes irányú megítélése, amire *Az Antikrisztusban* majd különösen nagy hangsúly kerül, már itt is érezhető. Jézusnak a kereszténységben és ezzel együtt a világtörténelemben betöltött jelentőségét lefokozza Nietzsche, de azzal, hogy alakját függetleníti a vallástól, egyúttal fel is menti a „szélhámosság” vádját alól. Pállal épp ellentétes a helyzet: a szélhámosság elkövetőjeként őt terheli a felelősség mindazért, amit Nietzsche a vallásnak felró, ugyanakkor ő az, aki a kereszténység formájában maradandót alkotott, s így hatással volt az egész történelemre. Hogy a „világtörténelmi szélhámosság” miben is áll, arra Nietzsche a következő magyarázatot adja: a becsvágyó és gyűlölködő Pál, a vétkesek fanatikus üldözője mindenáron eleget akart tenni a zsidó Törvénynek, csak hogy maga sem tudta betartani azt. Rossz lelkiismeretével viaskodva ezért eszközt keresett a törvény megsemmisítésére, hogy az ne legyen többé kötelező érvényű. Nietzsche provokatív értelmezésében a damaszkuszi látomás nem más, mint Pál ravasz ötlete, a *gondolatok gondolata*, mellyel felfedezi a lehetőséget Jézus kis mozgalmában saját céljának elérésére. A szélhámosság Nietzschénél is a feltámadás tanának kiötlésében áll, csak hogy ezért – Strauss-szal ellentétben – nem Jézust tekinti felelősnek, hanem Pált, aki a feltámadt Krisztust használja eszközként a törvény megsemmisítésére.¹⁵⁵ Így Nietzsche értelmezésében a kereszténység voltaképpen megalkotója Pál, „előtte csak néhány szektás zsidó létezett.”¹⁵⁶

A további művek Jézus-képeit figyelembe véve azt mondhatjuk, hogy bár Pál szerepét már a *Hajnalpírban* konkretizálja Nietzsche, Jézus megítélése még jó darabig ingadozást mutat. Míg ugyanis *Az Antikrisztusban* már az találjuk, hogy a Megváltó tanítását a követők

¹⁵⁴ Nietzsche, Friedrich W. : *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről*. Holnap, Bp., 2000. 64-65. o. (ford. Romhányi Török Gábor) (A továbbiakban: H.) Vö. Nietzsche, F. W.: *Hajnalpír. Gondolatok a morális előítéletekről*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2009. 41. o. (ford. Óvári Csaba)

¹⁵⁵ H, 64-68. o. (Attraktor-kiadás: 41-43. o.)

¹⁵⁶ H, 68. o. (Attraktor-kiadás: 43. o.)

értették félre, vagy hamisították meg szándékosan, így maga Jézus minden vád alól kikerül, addig a korai művekben gyakran visszatérő elem Jézus tévedése és – elsősorban önmaga – becsapása. Nietzsche Strauss-nál akadt rá arra az értelmezésre, mely Jézust nemes lelkű álmodozóként tünteti fel, akinek vallásos rajongása hiányolja az ész kontrollját. Ezt a képet átvéve-továbbgondolva Nietzschénél új elemekkel bővül Jézus megzabolázatlan, öncsalásba átforduló rajongásának ábrázolása. Az egyik megközelítésben ez a csalás-öncsalás abban áll, hogy Jézus, aki valójában saját magát illető kételyektől szenvedett, kétségeit a hitköveteléssel és a túlvilági jutalom ígérétevel palástolta: „Aki olyan nagy súlyt fektet rá, hogy higgyenek benne, hogy e hitért a mennyek országát biztosítja a hívőnek és bárkinek, még a megfeszített latornak is –, az minden bizonnyal szörnyen szenvedett a *kételytől*, és mindennemű megfeszítettést megismert: különben nem ilyen drágán vásárolná meg magának a híveit.”¹⁵⁷ Nem sokkal később Nietzsche – az előbbi csúfondáros hangnál ezúttal jóval több együttérzéssel – ismét Jézus önmagát illető tévedéséről, örületéről ír, amiből csak az igaz megismerést adó szenvedés józanította ki: „Lehet, hogy ez történt a kereszténység megalapítójával a kereszten: mert ezek a minden szónál keservesebb szavak: 'Istenem, Atyám, miért hagytál el engem?' a maguk mélységében, ahogyan érthetők, a saját életének örülete fölött érzett általános csalódás és megvilágosodás bizonyosságát tartalmazzák. A leggyötrőbb kínszenvedés pillanatában világosodott meg önmaga felől...”¹⁵⁸ A haldokló Don Quijotéhoz hasonlított Jézusra ekkoriban tehát úgy tekint Nietzsche, mint egy, az önmegtévesztés állapotában lévő rajongó, nemes lelkű őrültre, aki csak a halál pillanatában ábrándult ki téveszméjéből.

¹⁵⁷ H, 64. o. Óvári Csaba fordításában: „Aki oly nagy fontosságot tulajdonít annak, hogy higgyenek benne, hogy ezért a hitért a mennyek országát nyújtja cserébe, és mindenkinek, még a megfeszített latornak is –, azt szörnyen kellett, hogy mardossa a kétely, és a megfeszítettés minden fajtáját meg kellett ismernie: különben nem vásárolná oly drágán a hívőit.” Attraktor-kiadás, 41. o.

¹⁵⁸ H, 105-106. o. Óvári Csaba fordításában: „Lehet, hogy ez esett meg a kereszténység megalapítójával a kereszten: mert a valaha is kimondott legkeserűbb szavak: 'Én Istenem, én Istenem! miért hagytál el engemet?' a maguk legmélyebb értelmében, ahogyan érthetjük is őket, életének örülete fölött érzett általános csalódásának és megvilágosodásának bizonyosságát tartalmazzák; abban a pillanatban, amikor gyötrelmei elérték csúcspontjukat, világosodott meg önmaga felől, mint ahogy a költő meséli ezt a szegény, haldokló Don Quijote-ról.” Attraktor-kiadás, 67-68. o.

Ezen motívum folytatódik tovább *A vidám tudomány*ban is, további elemekkel kiegészülve: Jézus önmagát illető tévedését és mások megtévesztését Nietzsche hol Jézus zsidó voltával, hol éppen antijudaisztikus vonásaival hozza összefüggésbe. Fontos új momentum tehát a Jézus-kép alakulásában, hogy Nietzsche innentől nem elszigetelten kezeli Jézus személyét, hanem a zsidó környezetben elhelyezve. Jézus és a zsidósághoz való kapcsolatainak kérdése a nietzschei Jézus-értelmezés egyik legambivalensebb, legtöbb ellentmondást rejtő területe, amit már *A vidám tudomány*ban is megfigyelhetünk. A filozófus ezúttal Jézusnak az emberismeretében és az Isten-fogalmában rejlő tévedéseire mutat rá, hol a – nietzschei terminussal – „zsidós” jelleget, hol épp az attól való eltérést hangsúlyozva. A zsidóságtól való különbséget Jézus újfajta Isten-képében látja, a „haragvó Jehova” képzetétől való eltávolodásban. Ezért írja, hogy „Jézus Krisztus csak egy zsidó tájban volt lehetséges, (...) amelyre állandóan a haragvó Jehova vészterhes viharfelhői nehezedtek. Egyedül itt érezték a ’szeretet’ csodájának, a ki nem érdemelt ’kegyelem’ sugarának a ritka, hirtelen áttűző napsugarat, (...). Krisztus egyedül csak itt álmodhatott szivárványáról és mennybéli lajtorjájáról, amelyen Isten leszállt az emberekhez (...).”¹⁵⁹ A zsidó felfogástól eltérően tehát Jézus egy közeli, szerető Istent képzelt el, azt viszont éppen túl „zsidóságnak” látja Nietzsche, hogy Jézus egyszerre fogta fel Istent a szeretet tárgyaként és ítélkező bíróként is. Hogy e kétféle istenkép összeférhetetlenségét Krisztus nem ismerte fel, azt Nietzsche azzal indokolja, hogy zsidóként nem volt elég finom érzéke hozzá.¹⁶⁰ Jézusnak a zsidósághoz való ambivalens viszonya fejeződik ki abban is, hogy míg Nietzsche szerint a bűn zsidó érzés, zsidó találmány,¹⁶¹ addig Jézus zsidó létére büntetlennek hitte magát. A büntelenség érzetéből – amiről Nietzsche már az *Emberi, nagyon is emberi*ben¹⁶² is említést tett – fakadt az embereket illető tévedése, mivel „úgy vélte, hogy az emberek semmitől sem szenvednek úgy, mint

¹⁵⁹ Nietzsche, Friedrich W.: *A vidám tudomány*. Holnap, Bp., 1997. 159. o. (ford. Romhányi Török Gábor) (A továbbiakban: VT.)

¹⁶⁰ VT, 160-161. o.

¹⁶¹ VT, 157-158. o.

¹⁶² EN, 88. o.

bűneiktől – és ez volt a tévedése, egy olyan ember tévedése, aki büntelennek érezte magát, akiből a bűn élménye, tapasztalata hiányzott. Ezért áradt lelkéből az a csodával határos irgalom egy olyan ínség felé, amely még népénél, a bűn feltalálójánál is csak ritkán volt nagy!”¹⁶³ Nietzsche ismételten úgy tekint tehát Jézusra, mint aki – önmagát, Istent és az embereket illetően is – alapvetően *tévedett*. Önmaga felőli tévedésén Nietzsche a messiási öntudatot értheti (hiszen korábban arról írt, hogy Jézus hitet követelt, magát pedig büntelennek vélte), Istent illető tévedése az ellentmondásos Isten-fogalomban áll, az embereket pedig azért ítélte meg tévesen, mert szenvedésük legfőbb okának a büntudatot vélte. Ettől a komplex Jézus-képtől a későbbiekben igencsak el fog távolodni Nietzsche: egy hosszú gondolati út bejárása után olyan Jézust ábrázol majd a *Megváltó pszichológiájában*, akinél a felsorolt téveszmék már nem lesznek érvényben. Az ott bemutatott Jézus ugyanis nem követel hitet, nem ígér túlvilági jutalmat, a szeretet Istenét pedig az ítélkező bíró képzele nélkül gondolja el. A szenvedés morális átértelmezését, a bűnnel való összekapcsolását is már a későbbi kereszténységnek fogja tulajdonítani Nietzsche, az pedig, hogy Jézusból hiányzik a bűn élménye, nem valamiféle kiválasztottság-tudat alapjaként interpretálódik. Az *Antikrisztus* Jézusának nincs fogalma a bűnről, de nemcsak a sajátjáról, hanem másokéről sem, hiszen éppen magát a bűn fogalmát szünteti meg. A kiforrott Jézus-képtől tehát igen messze járunk még, ami azzal magyarázható, hogy – bár azt láttuk, hogy Nietzsche igen korán különválasztotta Jézus alakját a kereszténységtől –, ez a különbségtétel itt még olykor mellékessé és bizonytalanává válik, s csak alkalmanként jelenik meg. Míg ugyanis a *Hajnalpírban* Nietzsche már leszögezte, hogy a kereszténység igazi létrehozója Pál, addig a *vidám tudományban* több ízben is Krisztust mondja a vallás megalapítójának, vagy bizonytalanul mindkét személyt megnevezi.¹⁶⁴ Természetesen nem arról van szó, hogy Nietzsche elfelejtette volna, amit egyszer már kifejtett a kereszténység eredetéről, s nem is

¹⁶³ VT, 160. o.

¹⁶⁴ VT, 160. o., 161. o., 267. o.

gondolta meg magát. A látszólagos önellentmondás oka sokkal inkább az lehet, hogy Nietzsche ekkoriban a *történeti* Jézus kevésbé érdekli; számára a kereszténység a fontos, az alapító személye pedig csak a vallást életre hívó erők, szükségletek, vágyak miatt foglalkoztatja. Ahol pedig nem látja különösebb jelentőségét a vallásalapító kijelölésének, ott nem is vesződik annak tisztázásával, így aztán sokszor homályban marad, hogy pontosan hol is ér véget Jézus szerepe és hol kezdődik Pálé. Ennek megfelelően az ekkori utalásokban váltakozva fordul elő a „Jézus” és a még gyakoribb „Krisztus” megjelölés, anélkül, hogy pontos differencia állna a két név használata mögött. Valójában azonban az utalások zöme inkább Nietzsche Krisztus-képéhez sorolható, mert a bennük körvonalazódó portré jobban illik majd Pál Krisztusára, mint a később már világosan megkülönböztetett Jézusra.

Mindez érvényes a *Hagyaték* ekkori – tehát kb. az 1876 és 1882 közé eső – jegyzeteire is: a kereszténységre vonatkozó egyre gyakoribb megjegyzések között jó néhány szól Krisztusról, de ezek a főként gúnyos hangú kritikák inkább a vallást és annak alapítóját veszik célba, mintsem a történeti Jézust. A *Hagyaték*ból is az látható, hogy bár 1880 táján már készen áll Nietzsche értelmezése, miszerint a vallás voltaképpen alapítója Pál, aki a feltámadás tanát azért ötlötte ki, hogy a Törvényt megsemmisítse, még évekig bizonytalan Jézus szerepének pontos kijelölése. Nietzsche kereszténységképére ekkoriban a Schopenhauer-hatás nyomta rá bélyegét, mivel a schopenhaueri módon felfogott kereszténység mint élettagadó részvétvallás és részvétmorál lett a nietzschei kritika céltáblája. Schopenhauer nyomán Krisztus nem történeti személyként, hanem a keresztény morál kifejezőjeként, a szenvedés és az élettől való elfordulás szimbólumaként jelenik meg Nietzschénél is, ám nála negatív előjellel. Ennek a Jézus- vagy Krisztus-figurának Nietzsche főként a judaisztikus vonásait hangsúlyozza: „zsidónak” találja benne a bűn problémává tételét és a hitkövetelést, és az egész megváltás-koncepciót zsidó találmánynak véli. Érdekes módon Nietzsche épp ezeket a jellemzően zsidó elemeket kritizálja Krisztusban. Egy helyütt

például így fogalmaz: „az volt a zsidó Krisztusban, aki mindenekelőtt hitet követelt,”¹⁶⁵ s ezt Nietzsche a műveltség ellen való vétéknek látja, amit később a hit és tudás ellentétéként már a páli kereszténység kritikájába épít be. Hasonlóan az ember bűnösségéről és a megváltás szükségletéről alkotott felfogást, melyeket itt még Krisztushoz köt, Az *Antikrisztus*ban már Pál találmányának mondja. Az 1880-ban született feljegyzések tehát azt jelzik, hogy Nietzsche figyelme előbb a keresztény vallásra irányult, s csak később, a valláskritikán keresztül jutott el Jézus személyének kérdéséhez.

Míg az életmű végén egy olyan Jézus portréjához jutunk majd el, aki Pál szöges ellentéte, addig ekkoriban Nietzsche nem sok különbséget lát kettejük közt: egy zsidó vallásalapítóként tünteti fel Krisztust, akinek Pál „szélhámosságában” betöltött szerepét ekkor még nem tisztázza. Alakját néhol kifejezetten Pálhoz teszi hasonlatossá: míg a *Hajnalpír* és *A vidám tudomány* önmagát is megtévesztő, nemes lelkű rajongója az agyafűrt Pálhoz képest ártalmatlannak tűnő figura, addig a *Hagyaték* számos feljegyzésében Jézus (vagy Krisztus) egy egoista, az embereket megvető és félreismerő, hatalomvágyó emberként tűnik fel. Ez a Jézus-alak hangsúlyozottan zsidó: Nietzsche őt és Pált tekinti a két legkiemelkedőbb, legzsidóbb zsidónak, akik mindketten abban a hitben voltak, hogy egy zsidó eseménytől függhet az egész emberiség sorsa.¹⁶⁶ Az ekkori Jézus-képben az egoizmus meghatározó szerepet kap: a több ízben is Napóleonhoz hasonlított Jézust Nietzsche a történelem nagyjai közé tartozó, kimagasló, hírnévre vágyó figuraként ábrázolja, aki messze túlbecsülte saját személyének jelentőségét.¹⁶⁷ Gúnyos bírálattal jegyzi meg, hogy Jézusnak az emberek elé állított erkölcsi elvárása, „morális hiperidealizmusa” – mivel az önmegvetést feltételez – lealacsonyítja és valósággal elkárhoztatja az embert, ezért ez a Krisztus „nemcsak Istent,

¹⁶⁵ KSA IX, 75-76. o. (saját fordítás)

¹⁶⁶ KSA IX, 80. o.

¹⁶⁷ KSA IX, 128. o., 243. o., 286-287. o., 550. o., 642. o.

hanem a Sátánt is keblében hordozta.”¹⁶⁸ Nietzsche szerint azonban maga Krisztus sem felelt meg saját morális követelményeinek.¹⁶⁹

Habár akadnak olyan töredékes utalások is, melyekben Nietzsche jámbornak vagy épp a legnemesebb embernek nevezi Jézust,¹⁷⁰ többségében mégis olyan portrét látunk körvonalazódni, melyben Jézus egy karizmatikus vallásalapítóként tűnik fel, akinek a többször hangsúlyozott egoizmusa a Nietzsche-kutató J. Figl szerint úgy értelmezhető, mint hogy Jézus egy bizonyos út kijelölésével és vallásként való szentesítésével a saját morális ideálját tette kizárólagos érvényűvé.¹⁷¹ Az 1880-1881-es jegyzetekben dominánssá váló értelmezés az egoista vallásalapító Jézusról azonban igen rövid életű motívum a nietzschei filozófiában: ahogy a következő évek során egyre világosabban elkülönül a jézusi és a páli kereszténység, úgy a Krisztus-kép korábbi elemei, mint a hitkövetelés, a bűn-koncepció vagy a hatalomvágy, rendre áttevődnek a filozófus Pál-képébe. 1882-ben már egy új szólam indul a Jézus-interpretációban: egy morál felett álló, *amorális* pozíciót elfoglaló, büszke, öntudatos ember képe bontakozik ki, aki a zsidó vallásos szokásrendszerrel szembekerülve inkább tűnik egy szabad szellemiségű forradalmárnak, mintsem zsidó vallásalapítónak. Nietzsche itt egy, az evangéliumokban is benne rejlő arcát mutatja meg Jézusnak; – mellelleg igen közel kerülve a korban uralkodó liberális Jézus-portréhoz. Lukács evangélista nyomán, aki beszámol arról, hogy Jézus szombaton is gyógyított, mert „az Emberfia ura a szombatnak is,”¹⁷² Nietzsche a következőt mondhatja Jézussal a szombatra vonatkozó előírás megszegéséről: „ha tudod, mit teszel, úgy boldog vagy; de ha nem tudod, úgy átkozott vagy és a Törvény megszegője.”¹⁷³ Nem egy önmagát is megtévesztő rajongó szavai ezek, hanem a megkövesedett erkölcsi szabályokkal tudatosan szembeforduló, az embernek a morállal

¹⁶⁸ KSA IX, 233. o. (saját fordítás)

¹⁶⁹ KSA IX, 636. o.

¹⁷⁰ KSA IX, 260. o., 427. o.

¹⁷¹ Figl, Johann: *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*. de Gruyter, Berlin-NewYork, 2007. 323. o.

¹⁷² Lukács 6, 4

¹⁷³ KSA X, 15. o. (saját fordítás)

szembeni magasabbrendűségét hirdető amorális teremtmő. Mint látni fogjuk, a következő évek Jézus-értelmezésében gyakran visszatérő elem lesz az egyre inkább antijudaisztikus vonásokkal felruházott Jézus-alak amoralitása, az új értékek teremtéséhez szükséges szabadsága. Ezzel összhangban mind gyakrabban tűnik majd fel Jézus a zsidósággal szembeforduló, lázadó reformátorként; – ez a főként Renan hatását mutató, hosszan kitartó motívum. Az *Antikrisztus*ban nyeri majd el végső megfogalmazását, de rögtön ezután Nietzsche le is számol eme Jézus-értelmezéssel. Egészen addig azonban sokszor tünteti fel a morál ellenfeleként, s többnyire úgy tűnik, Nietzsche kifejezetten szimpatizál ezzel a Jézussal. Egy '82-es jegyzetben a következőt mondja róla: „a Názáreti Jézus szerette a gonoszakat, de a jókat nem: morális megbotránkozásuk látványa átkozódásra készítette. Mindenütt, ahol ítéleztek, a bírálók ellen foglalt állást: ő akart a morál megsemmisítője lenni.”¹⁷⁴ Feltűnő gyakorisággal Nietzsche egyre inkább Jézusról, és nem Krisztusról beszél, ami arra enged következtetni, hogy ezen utalások már a konkrét személyre vonatkoznak, és nem a Pál-alkotta Krisztus-szimbólumra. Mivel jelen esetben a morál egyet jelent a zsidó Törvénnyel, fontos látnunk a morálhoz való viszonyulásban megmutatkozó különbséget Pál és Jézus esetében. Míg ugyanis Pál Nietzsche értelmezésében azért akarja a Törvényt megsemmisíteni, hogy a keresztény morállal egy újat ültessen a helyébe, addig Jézusnak a morál béklyóit elutasító gesztusa az önálló értékadáshoz szükséges szabadság kifejezése. Ennek alaposabb kifejtését azonban csak a *Zarathustra* után dolgozza ki Nietzsche.

Összegzésként tehát elmondhatjuk, hogy az 1876-1882 közé eső időszak Jézus-portréja, mely igen szép számú, de csak hozzátétőleges és aforisztikus megfogalmazású utalásból áll össze, nagyon vegyes, ambivalens képet ad Jézusról. A legtöbb ekkori értelmezés, mely a kereszténység alapítójára vagy Krisztusra vonatkozik, a későbbi Jézus-képből fokozatosan kikopik: egy részük teljesen eltűnik, más részük pedig átkerül a Pál-

¹⁷⁴ KSA X, 61. o. (saját fordítás)

képbe. A korszak végén azonban egy olyan új motívum tűnik fel – a morálfelettség motívuma –, mely a következő évek Jézus-interpretációjának egyik meghatározó elemévé válik.

- Zarathustra kettős ítélete a nevetni nem tudó Jézusról

A Jézus-kép alakulásának következő állomásaként – Willers felosztását követve – az *Így szólott Zarathustra* c. alkotást és a *Hagyaték* kb. 1883 és 1885 közt született feljegyzéseit vesszük szemügyre. Itt azonban nemcsak azzal a nehézséggel kell számolnunk, ami a Jézus-utalások aforisztikus megfogalmazásából, valamint Jézus és a kereszténység elkülönítésének helyenkénti homályosságából adódik. Az igazi nehézség a *Zarathustra* sajátos stílusában rejlik: az erősen retorizált nyelvezetű művet olvasva számtalan bibliai parafrázisba, az evangéliumokból átvett és mintegy a visszájára fordított szövegvariánsba ütközünk. Ezek az erős iróniával átszőtt, gúnyos és olykor paródiába hajló parafrázisok nyilvánvalóvá teszik ugyan az egyházi kereszténységgel folytatott polémiát, de megnehezítik annak megítélését, hogy e polémia mennyiben terjed ki Jézus személyére is. A rendhagyó alkotás központi figurája, a Nietzsche teremttette Zarathustra Jézus nyelvi szófordulatait és példázatait átvéve fogalmazza meg saját tanítását az evangéliumi *ellenében*. A tartalom ellentétes, de az azt kifejező forma hasonló: Zarathustra fellépésében, beszédmódjában az Örömhírhozót imitálja. Olyannyira, hogy egyes értelmezők szerint a *Zarathustrát* vallási műnek kell tekinteni, így például M. Kaempfert szerint is, aki felhívja rá a figyelmet, hogy maga Nietzsche is vallásos jelentésekkel ruházta fel leveleiben művét: az ötödik evangéliumnak szánt alkotást a könyvek könyvének nevezi, a kivételes emberek bibliájának és minden szent könyv legszentebbikének.¹⁷⁵ A műben számtalan elem utal arra, hogy Nietzsche az evangéliumi

¹⁷⁵ Kaempfert, Manfred: *Säkularisation und neue Heiligkeit; religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche*. E. Schmidt, Berlin, 1971. 102-103. o.

Jézus mintájára, vele szemben alkotta meg Zarathustra alakját: Zarathustra is harminc éves a történet kezdetekor, miként Jézus is harminc évesen kezdi meg nyilvános működését; Zarathustra is értő követőket keres, de nem kíván semmiféle nyáj pásztora lenni: tanítványaitól nem hitet vár el, hanem önmaguk megtalálására szólítja fel őket. Saját tanítását gyakorta egy bibliai példázat eltorzított-kifordított formájában fejti ki: a felebaráti szeretet helyett a legtávolabbi szeretetére int, a mennyország eljövele helyett az emberfeletti embert hirdeti. Zarathustra elveti a keresztény részvétmorált, az ember bűnösségének és az élet szenvedésjellegének tanát; helyettük az örömet és a teremtő akaratot állítja középpontba. A hit passzivitásával, a hit általi megváltás koncepciójával a gyakorlatot, az önálló erőfeszítést, – az örök visszatérés gondolata révén – az önmegváltást helyezi szembe, a felebarát szolgálata helyett pedig önfelülmúlásra, önteremtésre sarkall.

A Nietzsche-szöveg szinte kimeríthetetlenül gazdag kínálatot nyújt Jézus és Zarathustra összehasonlítására, s számtalan értelmezés is született a témában: némelyikük a két figura hasonlóságát, többségük pedig az ellentétes voltát taglalja. A *Zarathustra* Jézus-képéről azonban már kevesebb szó esik; még Willers is, amikor végigköveti a Jézus-kép formálódását, ehelyütt átcsúszik az interpretáció egy másik szintjére: a mű Jézus-ábrázolásai helyett a bibliai Jézus és a nietzschei Zarathustra viszonyát kezdi vizsgálni. Az „átcsúszás” oka az, hogy Willers szerint a *Zarathustrában* Nietzsche nem különíti el a történeti Jézust és a hit Krisztusát, s így a kereszténységgel folyó polémiában benne rejlik Jézus elutasítása is.¹⁷⁶ Willers állításával azonban nem érthetünk egyet: ha túllátunk a felszínen zajló Zarathustra-kontra-Krisztus polémián, akkor észrevehetjük, hogy egy bizonytalan, de olykor felerősödő különbségtevés itt is megfigyelhető Jézus személye és a vallás között. Található a műben ugyanis néhány olyan, a kereszténységgel folytatott polémiától elkülönülő utalás is, amelyek

¹⁷⁶ Willers (1988), 211. o.

nem a morált reprezentáló Krisztus-alakra, hanem a történeti személyre vonatkoztathatók, s melyek a teljes elutasítás helyett olykor rejtett szimpátiát is sugallnak.

Akiknek Zarathustra valójában hadat üzen, azok a „más-világolók,” az életet leértékelő „halálprédikátorok,” „a test és a föld megvetői, akik feltalálták a mennybéliséget és a megváltó vércseppeket.”¹⁷⁷ Nietzsche itt elsősorban a megváltás-tanban és a túlvilágiságban rejlő életellenességet veszi célba: azt, hogy a földi élettől való megváltás kívánalmával és a túlvilági boldogság ígéretével a földi életet megvetendőnek, értéktelennek tüntetik fel; – a kereszténység ilyen felfogása mögött ismét csak Schopenhauer hatását kell keresnünk. Éppen a kereszténységnek tulajdonított életellenesség az, amitől Zarathustra meg akarja menteni az embert: az örök visszatérés gondolatának életelvvé tétele (vagyis hogy úgy éljünk, mintha életünk minden részletével ugyanúgy térne vissza) a földi élet értékessé tételének kulcsa. Willers is utal rá, hogy ekkoriban válik Nietzsche-nél a kereszténységkritika lényegi elemévé az élethez való tagadó és igenlő viszonyulás kérdése, aminek majd a végső megformulázása Dionüszosz és a Megfeszített ellentéte lesz.¹⁷⁸ A kérdés tehát az marad, hogy vajon a *Zarathustrában* mennyiben tesz Nietzsche különbséget Jézus személye és a Pál-féle életellenes kereszténység között. Néhol úgy tűnik, hogy semennyiben. A korábbi évek értelmezése tér itt vissza egy tévedő és önmegtévesztő figuráról: „Az verte láncra őket, kit megváltójuknak mondanak: – Hamis értékek és agyrém-szavak láncára verte őket! Ó, bárcsak megváltaná őket megváltójuktól valaki!”¹⁷⁹ Más helyeken viszont felismerhető a kérdéses különválasztás, de tartalmilag ezek olyan eltérő szövegelemek, hogy lehetetlen belőlük egy homogén Jézus-portrét összerakni. Ezért ahelyett, hogy ezekből a rendkívül változatos, ellentmondásokat is felölelő elemekből valamilyen egységes képet próbálnánk kieroszakolni,

¹⁷⁷ Nietzsche, Friedrich W.: *Így szólt Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*. Osiris/Gond, Bp., 2004. 39. o. (ford. Kurdi Imre) (A továbbiakban: Z.)

¹⁷⁸ Willers (1988), 210. o.

¹⁷⁹ Z, 113. o.

nézzük meg inkább azt, hogy milyen korábbi motívumok térnek vissza, és milyen új szólamok indulnak el ekkor a Jézus-értelmezésben.

A *Zarathustra* sokrétű, ambivalens Jézus-portréja három fő motívumból tevődik össze: az egyik annak a – korábban csak elszórt, töredékes aforizmákban jelentkező – szólamnak a folytatása, melyben Nietzsche rendre a legnemesebbnek vagy a legmelegebb szívűnek titulálta Jézust. Olyan rövid utalások tartoznak ide, melyek Jézus viszonylagos lelki nagyságát, de egyszersmind gyengeségét is jelzik. Azt, hogy Jézus is a halványak, a halódók közé sorolható, mégis alakja egyedülálló, amennyiben egy – igaz, a *Zarathustráéval* nem egyező – értékrend kivételes képviselője. Ő ugyanis az erőtlenek közt a legbölcsebb,¹⁸⁰ ő szerette legjobban az embereket,¹⁸¹ s amint egy *Hagyaték*-beli jegyzetben olvasható: „egy Jézus nevű zsidó volt eddig a legjobb szerető.”¹⁸² Az elismerésbe azonban kritika is vegyül, mivel a nyers erő, a test ösztönei hiányoznak e gyenge, növény- vagy kísértetszerű lényből.¹⁸³

A másik megjelenő motívum Jézusnak a morállal szembenálló, önálló teremtként való értelmezése, mely szólam a '82-es jegyzetekben bukkant fel Nietzschénél, új szint hozva a Jézus-értelmezésbe. E motívum mentén Jézus mind jobban elkülönül a keresztény moráltól, a „jóktól és igazaktól,” s velük szemben egy *Zarathustrával* hasonlatos alkotóként tűnik fel, aki képes az öntörvényadásra, az új értékek teremtésére. Ez a Jézus nem egy gyenge, halvány öncsaló, nem egy nemes, de tévedésben élő rajongó, hanem egy szabad, erős teremtk, „aki maga szab magának erényt”¹⁸⁴ és aki „új értékeket ír az új táblákra.”¹⁸⁵

Míg azonban az említett két motívum csupán néhány rövid, elszórt utalás formájában jelentkezik, a harmadik motívum már két kidolgozott Jézus-ábrázolásban nyer formát. Ezekben is egy korábbi szólam tűnik újra elő: Jézus mint egy bizonyos fajta szeretet

¹⁸⁰ Z, 18. o.

¹⁸¹ Z, 19. o.

¹⁸² KSA X, 159. o., Z, 425. o. (Kurdi Imre fordítása)

¹⁸³ Z, 18. o.

¹⁸⁴ Z, 81. o.

¹⁸⁵ Z, 256-257. o.

legmagasabb fokú kifejezőjének motívuma. Hogy pontosan milyen szeretetről is van szó, az a Jézus-képpel együtt változik; – mint láttuk, egy korábbi helyen például Nietzsche a megvetésre alapozta Jézus szeretetét, másutt pedig úgy tűnik, hogy a Jézusnak tulajdonított szeretet nem sokban különbözik a keresztényi, részvét-alapú szeretettől. A lényegi momentum az, hogy e motívumban Jézus a szeretetnek egy *extrém fokát* képviseli: olyan szeretetet, ami túlnő a megszokott kereteken, és szinte már átlépi az emberi határokat. Egy igen hosszan kitartó, sokrétű motívumról van itt szó, mely a *feltétlenkedő*¹⁸⁶ Jézus alakjában nyer végső megfogalmazást. Nietzsche értelmezésében Jézus feltétlenkedése, vagyis mértéktelen szeretetkövetelése fordul át keserűségbe és gyűlöletbe, s ez áll a háttérben Jézus itt kiemelt tulajdonságának: annak, hogy *nem tudott nevetni*. Az, hogy ez a Zarathustrával ellentétes vonás előbb csak egy pótolható hiányosságként tűnik fel, míg később már áthidalhatatlan ellentétként, jól illusztrálja a Jézus-értelmezésre jellemző ambivalenciát.

A nevetni nem tudó Jézust előbb így jellemzi Zarathustra: „Bizony mondom néktek, olyan zsidót dicsőítettek meg a lassú halál prédikátorai, akinek halála túl korai volt; (...) Nem ismert mást, csak könnyeket és zsidó mélabút, meg a jók és igazak gyűlöletét – Jézus, a zsidó: és máris halál ragadta el. Maradt volna a pusztaságban inkább, ama jóktól és igazaktól távol! Egyszer talán még megtanult volna élni, és megszerette volna a földet – és megtanult volna nevetni! (...) Túl korán halt meg; önszántából visszavonta volna tanításait, ha megérhette volna az én koromat! Elég nemes volt a visszavonáshoz! Ámde nem volt még eléggé érett. Éretlen az ifjú szeretete, és éppúgy éretlen gyűlölete is az ember és a föld iránt.”¹⁸⁷ A Jézus-kép alakulásának egyik legfontosabb állomását képezi az előbbi szöveg: első alkalommal válik el egyértelműen Jézus alakja a későbbi vallástól, és elsőként fejeződik ki személye felé nyílt szimpátia. A *Hagyatékre* kitekintve azonban az látható, hogy nem egészen új keletű ezen értelmezés: már 1880-ban megfogalmazta Nietzsche a fent idézett rész elővázlatát a túl korán

¹⁸⁶ A *Zarathustrában* felbukkanó „feltétlenkedő” terminus Kurdi Imre fordítása, a német eredeti: „Unbedingter.” Z, 349. o.

¹⁸⁷ Z, 92. o.

meghalt Jézusról, aki, ha tovább él, talán elsőként hagyta volna el saját tanítását, és akkor még nevetni is megtanult volna.¹⁸⁸ Habár Zarathustra kiemeli Jézus zsidó voltát, a fenti Jézus-portréban a legnagyobb hangsúlyt mégsem ez kapja: Jézus zsidósága inkább csak mélabújával, a zsidós, bús-borongós kedélyállapottal függ össze, ugyanakkor ez a Jézus a „jók és igazak,” tehát a zsidó morál ellenfele is. Ami a leginkább meglepő ebben a portréban, az az, hogy a kritika mellett benne rejlik Jézus felmentése is: mindaz ugyanis, amit Zarathustra hibának vagy hiányosságnak lát Jézusban, az magyarázatot és feloldozást nyer az éretlenségben és a túl korai halálban. A korábbiakhoz hasonlóan Nietzsche itt is olyannak láttatja Jézust, mint aki alapvetően tévedett: nem tudott élni, nem szerette a földet, nem tudott nevetni. Mégis úgy tűnik, mintha csak valami fokozati különbség választaná el ezt az életképtelen, éretlen ifjút Zarathustrától, aki épp a földi élet szeretetét és a nevetés, az öröm erejét hirdeti. Világosan érezhető, hogy Jézus, akit Zarathustra egyenesen *nemesnek* nevez, más megítélés alá kerül, mint az életellenessége miatt vehemensen támadott kereszténység. A mű másik nagyobb Jézus-ábrázolásából azonban már hiányzik ez az elismerő hang: a nevetés hiánya már nem megbocsátható éretlenség, hanem a legnagyobb bűn. „Melyik volt vajon a legnagyobb bűn eleddig itt a földön? Nem annak szava-é, aki így beszélt: 'Jaj annak, ki itt nevet!' Ő maga tán nem talált okot nevetésre a földön? Akkor bizony rosszul keresett. (...) Benne – híján volt a szeretet: máskülönben szeretett volna bennünket, nevetőket is! Ámde gyűlölt minket és gúnyolódott rajtunk, sírást-rívást jövendölt nekünk és fogaknak csikorgatását. Rögtön átkozódni kell-e hát, ahol nem szeret az ember? Ez – nékem rossz ízlésre vall. Csakhogy ő így tett, ez a feltétlenkedő. A csőcselék közül való volt. És nem volt elég szeretet őbenne sem: máskülönben nem gyúlt volna ily haragra, hogy nem szerették...”¹⁸⁹

¹⁸⁸ KSA IX, 66. o.

¹⁸⁹ Z, 348-349. o.

Zarathustra tehát Jézus bűnének az életellenességet, a földi élet leértékelését, az örömtelenséget, mi több, az öröm-ellenességet tartja, amit Jézus *feltétlenkedésére* vezet vissza. Miről is van itt szó? Nietzsche voltaképpen ismét csak Jézusnak egy, az evangéliumokban is meglévő vonását emeli ki, alapul véve Lukács sorait: „Jaj nektek, akik most nevettek! Keseregni és sírni fogtok.”¹⁹⁰ Mint Havemann megjegyzi, a nevetőket átkozó Jézus értelmezése Renan hatásával hozható összefüggésbe, ugyanis az ekkoriban újraolvasott Renan-regényhez készített kivonatok azt jelzik, hogy Nietzsche figyelmét éppen a komor, gyűlölködő Jézus-alak leírása keltette fel.¹⁹¹ Az átkozódás azonban cseppet sem illik a tökéletes szeretetet megtestesítő Jézushoz, Nietzsche ezért Az *Antikrisztus*ban ki is törli e vonást a Jézus-portréból, és a követők utólagos félreértésével magyarázza Jézus ilyen ábrázolását. A *Zarathustrában* és később a *Túl jón és rosszon*-ban azonban Nietzsche még Jézusnak tulajdonítja az átkozódó szavakat, s mint egy pszichológus, a háttérben álló, rejtett lelki okokat kutatja. S mivel a szeretet nem fér össze a gyűlölködő átkozódással, a nevetők szidalmazásával, a választ abban találja meg, hogy valójában maga Jézus, aki feltétlen szeretetet követelt, ő sem szeretett igazán. A pszichológus Nietzsche tehát két fontos megállapítást tesz: az egyik, hogy Jézus *feltétlenkedő* volt, vagyis mindenkifelett azt akarta, hogy szeressék, s e szeretetkövetelésben nem ismert határokat. A másik megállapítás pedig az, hogy mivel Jézusnak a kielégületlen szeretetvágya miatt érzett haragja – vagyis amiatti fájdalma, hogy nem szerették – átkozódásban fejeződik ki, azt mutatja, hogy ő benne sem volt elég szeretet. Hiszen ha nem így lett volna, akkor szerette volna a nevetőket is, azokat is, akik őt nem szeretik. De mivel a szeretetlenség fájdalma az átok hangján szólalt meg benne, ez Nietzsche szerint bizonyosság arra, hogy Jézusban híján volt a szeretet; – feltétlen szeretetet várt, de saját szeretetkövetelésének ő maga sem tudott megfelelni. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a *Túl jón és rosszon* Jézus-portréja igen közel áll majd ehhez az értelmezéshez,

¹⁹⁰ Lukács, 6, 25

¹⁹¹ Havemann (2002), 151. o.

míg azonban ott egy szimpátiát rejtő ábrázolást találunk, addig a *Zarathustra* vizsgált szövegrésze igen éles kritikát ad a csöcselékhez sorolt Jézusról. A jézusi szeretet motívumában igazi fordulatot majd csak a *Megváltó pszichológiája* hoz, ahol Jézus a neki ártó személyekre is kiterjedő, amorális szeretetével már valóban a feltétlen szeretet gyakorlója lesz.

A fentiekben vizsgált szövegrészek mellett számos gúnyos bírálatot tartalmaz még a *Zarathustra*, amelyekről nehéz megítélni, hogy vajon az egyház Krisztusára vagy Jézus személyére vonatkoznak-e. Ilyen például az a szövegrész, ahol a saját szerepét túlbecsülő, egoista, tévedő Jézus motívuma tér vissza, mikor a „legocsmányabb ember” beszél a „fura szentről,” a „kis emberek szószólójáról,” a „szerénytelenről,” aki „jó nagyot tévedett tanításában, midőn így tanított: 'Az igazság – én vagyok.'”¹⁹² Másutt Zarathustra is a kis emberek prédikátoraként utal a Megváltóra,¹⁹³ és Willers szerint parodisztikus formában Jézust rejti az „önkéntes koldus” alakja is:¹⁹⁴ ő a hegyi beszéd prédikátora, a béketűrő embere, a gyöngéd növényevő, akiből maga a jóság szónokol, s aki a tehenektől akarja megtanulni a visszakérődzést, hogy bejusson a mennyek országába.¹⁹⁵

Az 1883-1885 között született feljegyzésekben szép számmal történik utalás Jézusra, illetve Krisztusra – a személy és az intézményesített vallás pontos elkülönítése nélkül. Megfigyelhető azonban, hogy ahol Nietzsche olyan bíráló megjegyzéseket tesz, amelyeknek tartalmi elemei később a páli kereszténység kritikájába épülnek be, ott rendre a „Krisztus” nevet használja. Így sejthető, hogy ahol például a zsidó-keresztény „jó üzletet” (azaz a földi boldogság elcserélését az ezerszeres mennyei boldogságra), vagy a krisztusi jutalmazást és büntetést gúnyolja,¹⁹⁶ az üzletieskedő krisztusi érzésvilágból pedig hiányolja a nemességet,¹⁹⁷

¹⁹² Z, 316. o.

¹⁹³ Z, 343. o.

¹⁹⁴ Willers (1988), 211. o.

¹⁹⁵ Z, 319-323. o.

¹⁹⁶ Nietzsche, Friedrich W.: „Az új felvilágosodás.” *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. Osiris, Bp., 2001. 224. o. (ford. Kurdi Imre) (A továbbiakban: JZ.)

ott voltaképpen Krisztusra puszta szimbólumként gondol, aki az agyafűrt Pál teremtménye. E kritikák egyöntetűen azt jelzik, hogy Nietzsche értelmezésében Krisztus egy olyan értékrend – a keresztény részvétmorál – reprezentánsa, amelyet meg kell haladni: a nietzschei filozófiában ekkoriban körvonalazódó embereszmény a keresztény embertípus ellenében fogalmazódik meg. Egy előkelő, túláradó erejű, önmaga felett hatalommal bíró, alkotó, igenlő embert képzel el Nietzsche, akinek a keresztény ideálhoz való viszonyát így érzékelteti: „Olyan uralkodói erényekre nevelni, amelyek fölülkerekednek a jóakaraton meg a részvéten is, (...) az ilyen lények kivételes hatalmi helyzete, összevetve az eddigi fejedelmekével: Róma cézárjáié Krisztus lelkével.”¹⁹⁸

Jóval izgalmasabbak azok az utalások, ahol Nietzsche már nem a morált szimbolizáló Krisztusra tesz kritikai megjegyzéseket, hanem Jézus személyének titkát igyekszik megfejteni. A névhasználat következetessége mellett – vagyis hogy a személy megjelölésére Nietzsche mind inkább a „Jézus” nevet használja –, megfigyelhető a jézusi személyiség iránti kifejezett érdeklődés is. Egyre inkább úgy látszik, hogy Nietzschét már nem pusztán a vallásalapító érdekli Jézusban, hanem a későbbi kereszténységtől elvonatkoztatva a személy lelkivilága, a rejtett lelki motivációk foglalkoztatják: az, hogy mi történhetett ennek az embernek a lelkében. A választ, ahogy a *Zarathustrában* is láthattuk, Nietzsche Jézus feltétlen és ki nem elégülő szeretetvágyában találja meg. A *Hagyaték* jegyzetei azonban további adalékokkal is szolgálnak a *feltétlenkedő* Jézus motívumához. Nietzsche patológusnak tartja Jézus extrém mértékű szeretetvágyát, a jeges érzést, ami a „szeress engem!” jajkiáltásában fejeződik ki.¹⁹⁹ De nem valamiféle szelíd, ábrándos sóvárgásról van itt szó, hanem haragvó és fenyegető követelésről, amely nem kímél senkit, aki ennek nem tesz eleget: „azokat, akik nem szerették őt, hagyta a Pokolban megsülni!”²⁰⁰ Ahogy a pokollal fenyegetőzést, úgy a –

¹⁹⁷ JZ, 228. o.

¹⁹⁸ JZ, 269. o.

¹⁹⁹ KSA XI, 65. o.

²⁰⁰ KSA XI, 79. o. (saját fordítás)

korábban már bíralt – hitkövetelést is a túlzó szeretetvágygal magyarázza Nietzsche, a nevetők gyűlöletét pedig Jézusnak a szeretetlenség miatt érzett haragjára és keserűségére vezeti vissza. A filozófus meglehetősen ellenszenvvel viszonyul ehhez a feltétlenkedő, szeretetkövetelő Jézushoz, s az életmű egyik legnegatívabb Jézus-ábrázolásában egészen addig elmegy, hogy Jézust, akinek szeretetvágya gyűlöletbe fordul át, a leggonoszabb embernek nevezi: „Jézus: azt akarja, hogy higgyenek benne, és mindenkit a Pokolba küld, aki ellenáll. Szegények, hülyék, betegek, nők, beleszámítva a csőcseléket és a prostituáltakat, gyerekek – őket részesíti előnyben: közöttük érzi jól magát. Az ítélkezés érzése minden szép, gazdag, hatalmas ellen, a nevetők gyűlölete. A jóság, a legnagyobb ellentétével egyazon lélekben: ő volt minden ember leggonoszabbika.”²⁰¹ Az idézett jegyzet több eleme – mint a „csőcselék” felkarolása vagy a nemes értékek elutasítása – később a páli kereszténység kritikájába kerül majd át, a feltétlen szeretetet követelő Jézus motívuma viszont hosszan kitartó, ekkoriban pedig kifejezetten domináns szólam a Jézus-interpretációban.

E motívumhoz kapcsolódik Nietzsche egyik legkülönösebb Jézus-ábrázolása is, az az 1883-ban keletkezett hosszabb fragmentum, mely az *Egy kis ártatlan történet* címet viseli. Itt Nietzsche ismét Jézus szeretetvágyát emeli ki, de ezúttal annak okát akarja megvilágítani. A rendkívül ironikus Jézus-portré egy ártatlannak tűnő mesébe van csomagolva: a történet egy ifjúról szól, akinek gyermekkorában azt sugallták, hogy akit apjának hisz, az nem az igazi apja, s ettől kezdve képzeletében egy igazi apa képe él, akinél nincs szebb a világon, érte imádkozik Istenhez. Nők és papok közt nő fel a gyermek, szeretetre szomjasan, titkon egy apa szeretetére áhítozva. Imája meghallgattatásra talál, s az égből e szavak hallatszódhatnak: „nézzétek, ő az én szeretett fiam, akiben kedvemet lelem!” Az ifjú megdöbben: „Isten az apám! Lehetséges ez? Ez az öreg, mindenható, homlokráncoló és ajakbiggyesztő zsidó Isten – az én apám!” Végül meggyőzi magát: Isten nem hazudhat, hinnie kell neki! Csakhogy,

²⁰¹ KSA XI, 54. o. (saját fordítás)

folytatja az ifjú, „ha én az ő fia vagyok, akkor Isten vagyok: de ha Isten vagyok, hogyan vagyok ember?” A magyarázatot az ifjú Isten szeretetvágyában leli meg: „az ember bennem – az bizonyára csak az ő szeretetének szükséglete: mert, ahogy én az atyám után, bizonyára ő úgy szomjazik a gyermekei után.” Saját küldetését pedig így fogalmazza meg: „hogyan én ember vagyok, az bizonyára az emberek miatt van: nekem kell őket az Atyámhoz csalogatni. (...) ó, ezek a balgák, akiket még csalogatni kell a szeretetre!” Az ifjú könnyűnek látja Isten szeretetének tanát, a lelki szegények is fel tudják azt fogni. Ám egy bökkenő mégis akad: „néhány dolog az emberben kevésbé isteni: ha az ember bélsarat ürít, hogy legyen amellett Isten?” S ami ennél is rosszabb: ott van egy másféle szenny, amitől az emberek nem akarnak megválni: a bűn. Az ifjú végül mégis erre a következtetésre jut: „az ember lehet Isten, és mégis üríthet bélsarat: így azt tanítom nekik, ürítsetek bélsarat, és váljatok Istenné!”²⁰²

A *Kis ártatlan történet* voltaképpen egy ironikus pszichológiai portré. A patológikus szeretetvágyat a pszichológus Nietzsche a gyermekkori apahiányra vezeti vissza: az elérhetetlen, igazi apa szeretetére való sóvárgás Isten szerető apaként való elképzelésébe vetül ki. Számos korábbi szöveg is felcsendül a fenti Jézus-képben: Jézus tévedése (hamis önértelmezése), egoizmusa (saját szerepének túlértékelése) és a feltétlen szeretet vágya. Az egész történet egy provokatív kiparodizálása Jézus Isten-képének, saját Istenfiúsága tudatának és abbéli küldetésének, hogy Isten mint szerető atyánk szeretetére csábítsa az embereket. A szöveg legironikusabb pontja azonban a tökéletes Isten és az alantas ember, az isteni és a testi létezés közti ellentét kifigurázása a bélsarat ürítő Istengyermek alakjában. Érdekes módon a szakirodalom alig tesz említést a fenti Jézus-ábrázolásról. Willers szerint például a *Kis ártatlan történet* alig több, mint a vallásos öncsalás egy torzképe, ahol a bélsárürítés mint a megistenülés legkönnyebb módja az ellentéte lenne Zarathustra tanításának az önfelülmúlásról, a megistenülés legnehezebb módjáról.²⁰³ R. Perkins azonban egy érdekes

²⁰² KSA X, 635-637. o. (saját fordítás)

²⁰³ Willers (1988), 199. o.

evangélium-paródiának tekinti a bemutatott történetet, amely allegorikusan összeköti Jézust Nietzschével. Perkins szerint ugyanis – a szintén nők és papok közt felnövő – Nietzschére éppúgy érvényes az apahiány és az abból fakadó szeretetvágy, így a történetbeli fiú egyszerre lehet Jézus és Nietzsche allegóriája is.²⁰⁴

A *Zarathustra* és a *Hagyaték* jegyzetei alapján elmondható, hogy miközben a nietzschei filozófia 1883-1885 közötti szakaszában a nagy átértékelés-program igenlő részére (így az örök visszatérés gondolatára, Zarathustra alakjára vagy az emberfeletti ember fogalmára) helyeződik a hangsúly, megfigyelhető a Jézus személye iránti érdeklődés fokozódása is. S ezt nemcsak az egyre terjedelmesebb Jézus-utalások gyakorisága jelzi, hanem sokkal inkább azok összetettsége, gondolati mélysége. Mint láttuk, Jézus értelmezésére nagyfokú ambivalencia jellemző ekkoriban, az azonban világosan látható, hogy a Jézus-kép alakulásában a vezető szólamná a jézusi extrém fokú szeretet motívuma válik. Ezt a szeretetvágyában telhetetlen, feltétlenkedő Jézust igen kemény bírálattal illeti Nietzsche: azt állítja róla, hogy maga Jézus sem szeretett igazán, hiszen csillapíthatatlan sóvárgása a nevetők szidalmazásába, az élet gyűlöletébe és a föld megvetésébe fordult át. Egy helyütt mégis elnézően, mi több, elismerően szól róla: a szeretetre szomjazó, érzékeny, de a jók és igazak gyűlölete alatt búskomorra és életgyűlölővé váló Jézust nemesnek nevezi, aki tovább élve idővel megérett volna a nevetésre, az élet szeretetére. Jézus feltétlenkedése, túlérzékenysége, kielégítetlen szeretetvágyából fakadó szenvedése, a szeretet és gyűlölet paradox kettőse mind-mind visszatérő elem lesz Jézus további értelmezésében. A feltétlenkedő Jézus motívuma más szólamokkal kiegészülve a következő években is domináns marad, mígnem Az *Antikrisztus*ban már egy gyökeresen eltérő értelmezést fogunk találni a Megváltóról.

²⁰⁴ Perkins (1997), 373-383. o.

- A Jézus-értelmezés vezérszólamai: a feltétlenkedő és a morál felett álló Jézus mint csalétek

A Jézus-kép alakulásának további vizsgálatában is Willers felosztását követjük, annyi eltéréssel, hogy míg Willers a *Zarathustra* utáni alkotói korszakot egyben tárgyalja, addig mi külön kezeljük Az *Antikrisztust*. A következőkben tehát a kb. 1886 és 1888 közti időszak Jézus-értelmezését vesszük górcső alá, a *Megváltó pszichológiáját* pedig külön fejezetben fogjuk elemezni. A vizsgált korszakot Willers találóan e címszóval jellemzi: „destrukció mint új megalapozás.”²⁰⁵ Nietzsche a *Zarathustra* után az átértékelés negatív oldalára fókuszál: nagy vállalkozásának, a minden érték átértékelésének végcélja ugyan az új értékek meghatározása, ehhez azonban előbb el kell végeznie a korábbi értékek destruálását. Az átértékelés a keresztény morálhoz képest történik: az uralkodó, élettagadónak tartott keresztény értékek lerombolásán keresztül vezet az út az új értékek megalapozásához, melyek már az élet igenlésének, a hatalom akarásának szolgálatában állnak. Mivel tehát az új megalkotását szükségszerűen a régi destruálása előzi meg, Nietzsche a keresztény morális értékek kritikáján keresztül viszi véghez az átértékelést. Mint látni fogjuk, ekkoriban Nietzsche már határozottan Pálhoz köti a kereszténység megalkotását, s mivel az átértékelés ennek a páli-egyházi kereszténységnek az ellenében fogalmazódik meg, így Nietzsche figyelme elsősorban erre irányul, nem pedig a mind jobban elkülönített Jézus alakjára. Igazi fordulatot ebben a *Megváltó pszichológiája* hoz csak, ahol Nietzsche a páli kereszténység kritikáját átmenetileg háttérbe szorítva Jézus személyét állítja középpontba. De ha ezt megelőzően inkább Pál kereszténységére fókuszál is Nietzsche, néhány igen fontos Jézus-ábrázolást Az *Antikrisztus* előtti művek is kínálnak. Következzék tehát ezeknek a vizsgálata!

A *Túl jön és rosszon* c. alkotás több érdekes Jézus-utalást is tartalmaz, melyek meglepő módon a korábbiaknál jóval több szimpátiáról árulkodnak. Czeglédi András a Jézus

²⁰⁵ Willers (1988), 213. o.

íránti rokonszenv lenyomatának tartja a következő sorokat is: „Az embert *Isten akaratából* szeretni – ez volt eddig a legelőkelőbb és legtágterűbb érzés, amelyet ember valaha elért. Hogy az ember iránti szeretet, ha nem áll mögötte megszentelő hátsó szándék, csupán egy ostobasággal és állatiassággal több, (...) – bárki volt is, aki először tapasztalta és ’élte’ ezt meg, (...) szent és tiszteletünkre méltó marad (...), mint az az ember, aki eddig a legmagasabbra szárnyalt, és legszebben tévedt el!”²⁰⁶ Czeglédi szerint az idézett szöveg félreérthetetlen utalás Jézusra,²⁰⁷ ahogyan L. Lampert szerint is Jézust rejti a fenti gondolatmenet, Kaufmann szerint viszont Mózesre gondol Nietzsche.²⁰⁸ Számomra kérdéses, hogy valóban egyértelműen Jézussal azonosítható-e a legszebben eltévedt ember, hiszen maga a szöveg is bizonytalanságról tanúskodik a kérdéses személy kilétét illetően. Ugyanakkor több olyan elem található a nietzschei leírásban, amely összhangban van a korábbi Jézus-képpel: főleg a *Hajnalpírban* és *A vidám tudományban* dominált a „tévedő Jézus” motívuma, az az ambivalencia pedig, ahogyan ez a tévedés mégis szépnek és tiszteletre méltónak mutatkozik, nem szokatlan Jézus jellemzésében. A magasra szárnyaló és tévedésében is szent figura erősen emlékeztet a korai értelmezésekre Jézusról mint téveszmékben élő, de nemes lelkű rajongóról.

Még jelentősebb a *Túl jön és rosszon* másik két utalása, amelyek már kétségtelenül Jézusra, méghozzá a vallástól határozottan elválasztott személyre vonatkoznak. Mindkét esetben egy-egy korábbi, a ’80-as évek közepén előtérbe kerülő szöveg tér vissza. Mint láttuk, 1882-től Nietzsche több ízben is úgy ábrázolta a korábban inkább gyengének, tévedőnek és öncsalónak feltüntetett Jézust, mint egy erős, új értékek alkotására képes teremtet. Több

²⁰⁶ Nietzsche, Friedrich W.: *Túl jön és rosszon*. Matúra, Ikon, Bp., 1995. 49. o. (ford. Tatár György) (A továbbiakban: TJR.) Óvári Csaba fordításában: „Az embert *Isten akaratából* szeretni – ez volt mostanáig a legelőkelőbb és legtávolesőbb érzés, ameddig az ember felemelkedhetett. Hogy az emberszeretet, valamely mögötte megbúvó megszentelő hátsó szándék nélkül, csupán egy ostobasággal és állatsággal több, (...) – bárki volt is az, aki ezt először érezte és ’megélte,’ (...) maradjon nekünk szent és tiszteletre méltó mindörökre, mint az az ember, aki eddig a legmagasabbra szárnyalt, és legszebben tévedt el!” Nietzsche, F. W.: *Jón és gonoszon túl*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2010. 51. o.

²⁰⁷ Czeglédi (2008), 23. o.

²⁰⁸ Lampert, Laurence: *Nietzsche’s Task. An interpretation of „Beyond Good and Evil.”* Yale University Press, NewHaven/London, 2001. 127. o.

Hagyaték-beli jegyzetben és a *Zarathustra* néhány elszórt utalásában Jézus egy szabad, önálló, öntörvényű alkotóként jelenik meg, aki amoralitásánál fogva szembekerül a morállal – a zsidó Törvényt reprezentáló „jókkal és igazakkal” –, s a morális értékmeghatározás meghaladása folytán a morál ellenfelévé válik. A morálon való túljutás ekkoriban válik egyre fontosabbá Nietzsche-nél: a *Túl jön és rosszon* központi gondolata az a megállapítás, hogy a morál által rögzített, szilárdnak vélt értékek valójában emberi kreációk, s mint ilyenek, kritika alá vonhatók; – voltaképpen az egész átértékelés-program alapja az értékek, mint a jó és a rossz viszonylagosságának felismerése. A nietzschei embereszmény pedig nem vakon engedelmeskedik egyik vagy másik morálnak, hanem maga teremti a saját jóját és rosszát, azaz alkotó módon viszonyul a morálhoz. Jézus is ilyen morál felett álló, öntörvényadó emberként tűnik fel a következő szövegrészben is, melynek első, *Hagyaték*ban maradt megfogalmazása már 1882-ben megtörtént:²⁰⁹ „Jézus így szólt zsidóihoz: ’a Törvény szolgáknak való volt –, szeressétek Istent, ahogyan én szeretem, mint fia! Mi közünk nekünk, Isten fiainak, a morálhoz!’”²¹⁰

Nietzsche másutt is rámutatott már Jézus Isten-fogalmának újszerűségére, arra, hogy Jézus nem szolgaként viszonyul a haragvó Úrhoz, a zsidó népisten Jehovához, hanem Istent a szeretet Isteneként fogja fel, akit Atyjának tekint. A nietzschei értelmezésben az Isten iránti fiúi szeretet teszi Jézust magasabb rendűvé és a morál felett állóvá: a Jézus által tanított szerető viszonyulás Istenhez mintegy felemeli az embert, méltóságot ad neki. Ezért válnak morálon kívülivé, amorálissá Isten fiai: az Istenszeretet túlhelyezi őket jón és rosszon. Érdekes, hogy a zsidó Törvénnyel való szembekerülést Nietzsche egészen másképp ábrázolja Jézus és Pál esetében. Mint arról szó volt, a *Hajnalpírban* Nietzsche úgy mutatta be Pált, mint aki ravaszul kitalálta, hogy a feltámadt Krisztus hazugságával megszüntetheti a Törvényt, de

²⁰⁹ KSA X, 61. o.

²¹⁰ TJR, 63. o. Óvári Csaba fordításában: „Jézus így szólt zsidóihoz: ’a Törvényt szolgák számára alkották, – úgy szeressétek Istent, ahogy én szeretem, mint fia! Mi dolgunk nekünk, Isten fiainak, a morállal!’” *Jón és gonoszon túl*. Attraktor-kiadás, 67. o.

– ahogy ez *Az Antikrisztus*ban világossá válik – ezt azért teszi, hogy a korábbi Törvény helyébe újat ültessen, a keresztény morált, mely megfelel saját hatalmi törekvéseinek. Jézus esetében azonban nincs szó ilyesmiről: ő nem azért dobja el a morál béklyóit, hogy a morál szolgájaként újakat helyezzen magára és másokra. Szabadon áll a morál felett, ura a morálnak: Isten iránti szeretete feleslegessé teszi számára a morált. A morálon való túljutás a *Megváltó pszichológiájában* is fontos szerepet kap, de ott már más értelemben tűnik fel Jézus amoralitása: a morálfelettség nem a morállal való tudatos szembehelyezkedés eredménye lesz, hanem Jézus jón-rosszon túli szeretetgyakorlatának folyománya. Szintén megváltozik Nietzsche értelmezése Jézus önértelmezéséről, Isten iránti gyermeki szeretetéről. Mint láttuk, Jézus saját Istenfiúságának tudatát korábban Nietzsche egy rajongó lélek téveszméjeként, vallásos öncsalásaként, később egy egoista vallásalapító önnön szerepe túlbecsüléseként, majd egy apahiánytól szenvedő ifjú vágyainak a szerető Atyaisten képzetébe való kivetítéseként interpretálta. A *Túl jón és rosszon*-ban azonban már úgy jeleníti meg Jézust, mint aki nem egy kiváltságos, csak őt megillető státuszra tart igényt, hanem az Istengyermekséget másokra is kiterjeszti. Ennek az ember az Istennel egybekötő, s magát az embert is megistenítő, neki isteni méltóságot, rangot adó szeretetnek szintén fontos szerepe lesz *Az Antikrisztus* Jézus-portréjában.

A *Túl jón és rosszon* másik jelentős Jézus-ábrázolásában a feltétlenkedő, szeretetkövetelő Jézus motívuma tér vissza, akit azonban ezúttal jóval több szimpátiával ábrázol Nietzsche, mint a *Zarathustrában*. A következő leírást adja róla: „Könnyen lehet, hogy Jézus életének szent meséje és jelmeze mögött a szeretetről való tudás mártíriumának egyik legfájdalmasabb esete rejtőzik: a legártatlanabb és legvágyóbb szív mártíriuma, akinek semmi ember-szeretet nem volt elég, aki szeretést és viszont-szeretést, s kívülről semmi mást nem követelt, kőkeményen, tébolyultan, félelmes kitörésekkel azok ellen, akik szeretetüket megtagadták tőle; egy szegény, szeretettel jól nem lakott és jól-lakhatatlannak a története,

akinek a pokolt kellett kitalálnia, hogy oda küldhesse azokat, akik nem akarták szeretni – s aki végül, az emberi szeretetről, tudóvá váltan, egy olyan isten kitalálására kényszerült, aki egészen szeretet, egészen szeretni-tudás – aki az ember-szereteten megkönyörül, hiszen oly szegényes, oly tudatlan! Aki így érez, aki a szeretetről így tud –, a halált keresi.”²¹¹

A fenti Jézus-ábrázolás igen közel áll a *Zarathustra* már vizsgált Jézus-képéhez: Nietzsche itt is egy pszichológiai portrét fest, Jézus lelki világát kutatja, az érdekli, hogy Jézus újszerű Isten-képe és az emberekhez való viszonyulása mögött milyen lelki okok bújnak meg. A választ pedig ezúttal is Jézus féktelen, mértéket nem ismerő szeretetvágyában találja meg. A korábbiakban megfigyelhettük, hogy Nietzsche igen ambivalensen viszonyul ehhez a Jézus-alakhoz: a *Zarathustrában* előbb elnézően, a kritika mellett is elismerően beszélt róla, később viszont keményen bírálta, a *Kis ártatlan történetben* pedig maró iróniával ábrázolta. A *Túl jön és rosszon*-ban viszont a szánság és valamiféle fájdalmas megértés hangján szól Nietzsche Jézus szereteténéről. A feltétlenkedő Jézus szólamának legteljesebb, legkiforrottabb megformálását láthatjuk itt, benne a motívum korábbi elemeivel, mint amilyen Jézusnak a túlzó, az emberi határokat meghaladó szeretetkövetelése, e követelés kielégíthetlensége és kielégíthetlensége, Jézus emiatti szenvedése, s végül a szeretetlenség fájdalma miatt a szeretetvágy gyűlöletbe fordulása, ami a nevetők szidalmazásában vagy a pokollal fenyegetőzésben fejeződik ki. Mégis, ennek a haragvó és megkeseredett Jézusnak van a legártatlanabb szíve: Nietzsche tőle szokatlan együttérzéssel beszél a „szegény Jézusról,” akinek egész tanítását ugyan továbbra is tévedésnek tartja, de egyszersmind szentnek is, mert azt a legfájdalmasabb tudás szülte. Nietzsche értelmezésében Jézus, akinek szeretetvágya nem

²¹¹ TJR, 135-136. o. Óvári Csaba fordításában: „Maglehet, hogy Jézus életének szent meséje és álcája alatt a szeretetről való tudás vértanúságának egyik legsajgóbb esete rejtőzik: a legártatlanabb és legvágyakozóbb szív vértanúsága, akinek soha semmi emberi szeretet nem volt elég, aki nem kívánt semmi mást, csak hogy szeressen s hogy viszonszeressék, keményen, tébolyultan, rettenetes kitörésekkel azok ellen, akik szeretetüket tőle megtagadták; egy szegény, szeretetében kielégíthetetlen és telhetetlen embernek a története, akinek muszáj volt a poklot kitalálnia, hogy oda küldhesse azokat, akik nem akarták őt szeretni, – s aki végül, miután elméje megvilágosodott a szeretet dolgában, egy olyan istent volt kénytelen kitalálni, aki csupa szeretet, csupa szeretni-tudás, – aki megkönyörül az ember-szereteten, mivelhogy oly nagyon szegényes, oly tudatlan! Aki így érez, aki ilyenformán bír tudással a szeretetről –, az a halált keresi.” *Jón és gonoszon túl*. Attraktor-kiadás, 152. o.

ismert határokat, kénytelen volt megtapasztalni az emberi szeretet szegényességét, elégtelenségét. Így lett Jézus a szeretet mártírja: alapvető tapasztalata az lett, hogy nem szeretik, mert az emberek nem tudnak *eléggé* szeretni. Jézusnak a szeretetről szerzett fájdalmas tudása az, hogy az ember nem képes olyan határtalan, feltétlen szeretetre, mint amilyenre az ő ártatlan szíve vágyik. Az emberi szeretet korlátozottságának, az emberek szeretetképtelenségének felismerése, a szeretetlenség létélményének fájdalma teszi ezt a Jézust az élet gyűlölőjévé, aki elfordulva az emberek szeretet nélküli világától kárpótlásul kitalálja a szeretet Istenét. Hogy a szeretet-Isten képze puszta kreáció, téveszme, egy szeretetre szomjas szív önmagát vigasztalása, az Nietzsche számára nem kérdéses. Mégis tisztelettel ábrázolja ezt az öncsaló Jézust, aki az emberi szeretet hiányától szenvedve a szeretet Istenével kárpótolja magát, Istenbe vetítve ki a szeretetnek azt a vágyott teljességét, aminek megadására az emberek képtelennek bizonyultak. Egyedül a szeretni-tudás elképzelt Istene képes Jézus feltétlen szeretetvágyának eleget tenni, így Nietzsche értelmezésében az Isten-fogalom jelmeze mögött valójában az emberi szeretet kicsinységéről való fájdalmas tudás áll. Ez a tudás, az emberi szeretet ilyenén megélése teszi Jézust az élet gyűlölőjévé, a „nincs szeretet” tapasztalata fordítja el őt a földtől. A szeretetlenség világában életképtelen Jézus sóvárgása egy, a földön elérhetetlen szeretet után így végül halálvággyá minősül át. De bármennyire is ellentétes ez a halált kereső feltétlenkedő az életigenlő, a földi világot megszentelő nietzschei embereszménnyel, ábrázolásában mégis tisztelet és rokonszenv érezhető. Érdekes lesz látni, hogy Az *Antikrisztus*ban miképp fordul ellentétébe a fenti Jézus-kép: az ott bemutatott Megváltó ugyanis puszta sóvárgás helyett már a földön éli a feltétlen szeretetet. Ennek az evilági szeretetgyakorlatnak pedig nincs szüksége sem a pokollal fenyegetőzésre, sem a halál keresésére: Jézus már nem fordul el a szegényes emberi érzésektől, hogy egy távoli Isten képzetébe vetítse ki az emberi határokat átívelő szeretetet, hanem az isteni és az emberi egységeként már a földön gyakorolja azt.

A *Túl jón és rosszon* Jézus-ábrázolásai alapján elmondható, hogy Nietzsche-nak Az *Antikrisztus* előtti Jézus-értelmezésében a két meghatározó irányvonallá a feltétlenkedő és a morál felett álló Jézus motívuma vált. Bár a két motívum között összefüggés teremthető, hiszen a feltétlen szeretetet követelő és a szeretet Istenét kitaláló Jézust épp az Isten iránti szeretete teszi a morált meghaladó, magasrendű alkotóvá, a kettő között mégis nagy a távolság, s maga Nietzsche is külön kezeli a két szólamot: ha az egyiket előveszi, akkor a másiktól mélyen hallgat. E kétféle Jézus értékelése is eltérő Nietzsche-nél: a feltétlenkedő Jézus-alak megítélése nagyfokú ambivalenciát mutat, míg a morál feletti figuráé egyértelműen pozitív. Látni fogjuk, hogy e két motívum elkülönülése Az *Antikrisztus*-ban is megmarad, s miután a szeretet-motívum gyökeresen átalakul, ahogy a szeretetet követelő Jézus a szeretet gyakorlójává válik, úgy összeférhetlensége a másik szólammal – a morál ellen lázadó, harcias Jézuséval – már egyértelművé válik. A megoldás végül az lesz, hogy az első szólam teljesen kiszorítja a Jézus-képből a másodikat, mivel Jézusnak a morál ellenfeleként való beállítását Nietzsche a követők utólagos félreértésének tudja be. Az ily módon homogénné vált Jézus-képben még egy harmadik szólam fog szerepet játszani, az előző kettőt kiegészítve, s mintegy keretbe foglalva: a világtörténelmi szélhámosság motívuma.

A csalás-motívum a folyton változó Jézus-értelmezés legmasszívabb elemének bizonyult: már a legkorábbi írásokban megjelent e szólam, s a Jézus-kép egész alakulása során kitartott, még ha időközönként háttérbe is szorult. Mint arról szó volt, Jézus és a kereszténység korai különválasztása után Nietzsche Strauss-nál találkozott a világtörténelmi szélhámosság elméletével, amelyet a *Hajnalpír* Pál-képében dolgozott tovább. Míg Pálnak a kereszténységben játszott szerepét már ott meghatározza Nietzsche, addig a későbbi vallástól egyre inkább különkezelt Jézus szerepének pontos meghatározása jó ideig várat magára: csak az *Adalék a morál genealógiájához* c. alkotásban válik világossá, hogy a kereszténységet életre hívó csalásban milyen szerep jut Jézusnak. Erről a következőt olvashatjuk: „A názáreti

Jézus, a szeretetnek ez a testet öltött evangéliuma, ez a szegényeknek, betegeknek, bűnösöknek a boldogságot és a győzelmet elhozó 'megváltó,' vajon nem a legnyugtalanítóbb és a legellenállhatatlanabb csáberőt képviselte-e, amely kerülő utakon vezetett a zsidó értékekhez és az ideál megújításához? Izrael vajon nem éppen e 'megváltó' kerülő útján, látszólagos ellensége és ellenfele segítségével érte-e el vegytiszta bosszúvágyának végső célját? (...) magát e bosszú egyedüli eszközét (...) halálos ellenségként szögezhetette föl a keresztre, és ezért az 'egész világ,' vagyis Izrael minden ellensége gyanútlanul ráharaphatott e csalétekre.”²¹²

Hogy Jézus mint a szeretet megtestesülése vajon a feltétlenkedő Jézust rejti-e, az a szöveg alapján nem egyértelmű, abban viszont, hogy Jézus Izrael – látszólagos – ellenségeként tűnik fel, ott a zsidó Törvénnyel szembekerülő Jézusnak, a morál ellenfelének motívuma tér vissza. A lényegi momentum azonban az lesz, hogy itt csak *látszólagos* szembenállásról van szó: Jézus talán a morál ellenségének tudja magát, de valójában a Törvénnyel való szembehelyezkedése, morál feletti pozíciója ismét csak a morál hatalmát erősítette meg. Jézus pusztán *kerülő út, csalétek*, akinek felhasználásával az egész világot félrevezették. Látszólag ugyan Jézus a zsidó morállal valami ellentétet képvisel, ennyiben tehát kerülő utat képez, végső soron azonban Jézust épp arra használják fel, amivel ő maga szemben állt: a zsidó morál értékeinek megszilárdítására és a kereszténység formájában azoknak az egész világra való kiterjesztésére. Hogy hogyan lesz Jézusból, a szeretet megtestesüléséből a feltámadt Krisztusként pusztán csali, eszköz a hataloméhes Pál kezében, aki a „rabszolgamorál” uralomra juttatásával áll bosszút a világon, annak részletes kifejtését *Az Antikrisztusban* adja meg Nietzsche. Az azonban már a *Morál genealógiájában* sejthető, hogy Jézusnak, aki csak eszköz a bosszúhoz, nem tulajdonít ebben tudatos szerepvállalást, *Az Antikrisztusban* pedig már egyértelműen fel is menti Jézust. Ahogy azonban már utaltunk rá, e

²¹² Nietzsche, Friedrich W.: *Adalék a morál genealógiájához*. Holnap, Bp., 1996. 31-32. o. (ford. Romhányi Török Gábor) (A továbbiakban: AMG.)

felmentés egyet jelent Jézus jelentőségének leértékelésével is: hogy Pál Jézust felhasználhassa, Krisztust kellett belőle faragnia, s e Krisztus-alak lesz innentől a keresztény morál szimbóluma és Pál győztes bosszújának záloga. Mivel azonban az eredeti Jézus nemcsak hogy nem hasonlít erre a Krisztus-figurára, de egyenesen ellentétes vele, így a kereszténység további sorsában Jézus személyének nem lett nagy szerepe. A Strauss ihlette világtörténelmi szélhámosság elmélete ezzel végső formát nyert: a szélhámosság a feltámadt Krisztus hazugsága, s az ennek nyomában járó átértékelés, a „rabszolgázadás a morálban,” a gyengék bosszúja az erős, életre való, előkelő embereken. A szélhámos, aki a feltámadást kitalálja, s ezzel a morális átértékelést véghezviszi: Pál, aki a túlvilágisággal és az életellenes morállal elvonja az élethez szükséges erőt. A szélhámossághoz kell egy csali: ez lesz Jézus, aki azért lehet eszköz a világ megtévesztéséhez, mert a morállal való szembenállása miatt nem kelt gyanút: nem sejtik róla, hogy a morál ellenfele – Jézus – valójában Krisztusként már a morál megújítója lesz. Pál szélhámosságának és Jézus felhasználásának ilyen értelmezésével Nietzsche radikálisan elválasztja Jézus személyét a kereszténységtől, sőt szembe is állítja azzal. A csalás-motívum végső kidolgozottságában így válik alapjává a keresztény vallástól és moráltól elhatárolt Jézus vizsgálatának, akinek értelmezése innentől már jóval nagyobb homogenitást mutat, miután számos, korábban bizonytalanul hol Jézushoz, hol Krisztushoz kötött vonás immár átkerül Pál kereszténységének leírásába.

Miután Nietzsche a *Morál genealógiájában* kijelölte Jézusnak a kereszténység létrejöttében játszott szerepét, és alakját teljesen eltávolította a későbbi vallástól, ezt követően Jézus személyének problematikája ideiglenesen háttérbe szorul. Az igen termékeny alkotói periódusnak számító 1888-as esztendőben Nietzsche előbb a páli kereszténység kritikájára fókuszál, hiszen e keresztény morál ellenében végzi el az értékek átértékelését, s a publikált művekben Az *Antikrisztus* Jézus-portréjának kidolgozása előtt már nem tesz jelentősebb utalást Jézus személyére. Érdekes azonban megfigyelni ezen alkotásokban, hogy Nietzsche

kereszténységkritikája egyre markánsabban *morálgenealógiai* irányból lesz megfogalmazva. A filozófus a keresztény morál értékeit azok *eredetének* vizsgálatán keresztül vonja kritika alá, az átértékelés részét képező destrukció módszere így a genealógiai elemzés lesz. A *Wagner* esetében Nietzsche ki is jelenti, hogy valójában a *décadence* problémája foglalkoztatja őt a legmélyebben,²¹³ vagyis a keresztény morál központi elemének tartott élettágadás, a gyengeség, a hanyatlás, az életellenesség problematikája, amit genealógiai megközelítésből tesz vizsgálat tárgyává. Látni fogjuk, hogy e módszert követve, a morálgenealógiai elemzés mentén jut majd el Nietzsche Jézus személyének tárgyalásához is. Az *Antikrisztus*ban, ahol a Megváltó-portréval fogja megvilágítani Jézusnak a *décadence* történetében elfoglalt helyét. A nietzschei átértékelés központi elemévé a keresztény élettágadással, a dekadens részvétmorállal a dionüszoszi életigenlés, a hatalom akarása, a felemelkedő életre való igent mondás szembehelyezése válik. Így Jézus morálgenealógiai helyzetének meghatározása, s annak tisztázása, hogy ez a kereszténységgel szembeállított Jézus mennyiben számít még maga is dekadensnek, választ ad majd arra a kérdésre, hogy Jézus milyen viszonyban áll Nietzsche dionüszoszi embereszményével.

A genealógiai megközelítés érvényesül a *Bálványok alkonya* azon eszmefuttatásában is, melyben Nietzsche az „igazi világ” tévképzetének történetéről nyújt értelmezést. Bár Jézusra nem történik konkrét utalás, de visszamenőleg, Az *Antikrisztus* Jézus-képe felől nézve világos, hogy Nietzsche az „igazi világ” történetében is elkülöníti Jézust Pál kereszténységétől. Bár a földi világon kívüli, másik, (igazibb, jobb, boldogabb) világ eszméjét Nietzsche minden esetben tévedésnek tartja, mégis különböző minőségi szintjeit különbözteti meg e tévedésnek. Először ugyanis e kitalált világ azt jelentette, hogy „az igazi világ a bölcs, a jámbor és az erényes ember számára érhető el –, ő él benne, ő ez a világ.”²¹⁴ Nietzsche e

²¹³ Nietzsche, Friedrich W.: „Wagner esete.” In Uő.: *Wagnerről és Schopenhauerről*. Holnap, Bp., 2001. 5-42. o. Id. 5. o. (ford. Romhányi Török Gábor) (A továbbiakban: WE.)

²¹⁴ Nietzsche, Friedrich W.: „Bálványok alkonya avagy Hogyan filozofálunk a kalapáccsal?” In Uő.: *Bálványok alkonya – Nietzsche kontra Wagner*. Holnap, Bp., 2004. 5-107. o. Id. 29-30. o. (ford. Romhányi Török Gábor)

felfogást itt még Platónhoz köti, Az *Antikrisztus* alapján azonban világossá fog válni, hogy Jézusnak is e hitet tulajdonítja. Jézus eme „tévedése” pedig jóval magasabb rendű Nietzsche szemében az „igazi világ” keresztény téveszméjénél, mely szerint „az igazi világ most elérhetetlen, de be van ígérve (...) a bűnösnek, aki bűnhődik.”²¹⁵ Mindkét felfogással szembehelyezi azonban Nietzsche az erős, igenlő ember, a szabad szellem evilágiságát, aki ahelyett, hogy a földi világ lekicsinylésére egy másik világot hazudna magának, az értékeket visszahelyezi a földi életbe. Bár az életre nézve igazán károsnak Nietzsche az „igaz világ” mint túlvilág keresztényi elgondolását tartja, de már a jézusi „benső világ”-ban élést és a lelki béke legfőbb célnak tekintését is az akarat elgyengülésére, a *décadence*-re vezeti vissza.²¹⁶ A gyengeség mellett a testi ösztönök lealacsonyítása is közös elem Jézus és a páli kereszténység kritikájában,²¹⁷ s látni fogjuk, hogy még a legtöbb szimpátiával megfogalmazott portréban, a *Megváltó pszichológiájában* is szerepelnek Jézus e „negatív” vonásai, melyek miatt megmarad az alapvető távolság Jézus és a nietzschei igenlő eszmény között.

A *Hagyaték* 1886-ban és 1887-ben született feljegyzéseit szemügyre véve jól kivehető a korábbiakban említett tendencia, vagyis hogy az átértékelés jegyében zajló morálkritika homlokterébe a Pál-féle kereszténység genealógiai vizsgálata kerül. Akad ugyan még néhány olyan utalás, ahol Nietzsche nem tulajdonít jelentőséget Jézus és Pál megkülönböztetésének, mint például a következő helyen: „Egyáltalán nem szeretem ebben a Názáreti Jézusban vagy az ő Pál apostolában, hogy a kisemberek fejét olyan sok mindennel tömték tele, mintha múlna bármi is az ő szerény erényeiken.”²¹⁸ A csalás-hipotézis továbbdolgozásával azonban egyre határozottabbá válik Jézus elhatárolása, akit előbb általánosságban a zsidó papság, majd

(A továbbiakban: BA.) Óvári Csaba fordításában: „Az igazi világ elérhető a bölcsnek, az istenfélőnek, az erényesnek, – benne él, *megtestesíti azt*.” Nietzsche, F. W.: *A bálványok alkonya avagy miként filozofálunk a kalapáccsal*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2010. 28. o.

²¹⁵ BA, 29-30. o. (Attraktor-kiadás: 28. o.)

²¹⁶ BA, 33-34. o. (Attraktor-kiadás: 31. o.)

²¹⁷ BA, 31. o. (Attraktor-kiadás: 29. o.)

²¹⁸ Nietzsche, Friedrich W.: *A hatalom akarása – Minden érték átértékelésének kísérlete*. Cartaphilus, Bp., 2002. 100. o. (ford. Romhányi Török Gábor) (A továbbiakban: HA.) KSA XII, 506. o.

személyesen a Pál által kifundált cselszövés áldozataként tüntet fel.²¹⁹ A kiélesedő különválasztás nyomán Nietzsche a kereszténység számos, korábban Jézusnak felrótt elemét, mint a hitkövetelést vagy a pokollal fenyegetést, innentől a Jézust felhasználó követőkhöz, illetve Pálhoz köti.²²⁰ Az 1887 ősztől keletkező jegyzetekben Nietzsche már kifejezetten *Pál kereszténységéről* kezd beszélni, s ahogy egyre inkább Pál *ressentiment*-moráljának, a bosszú jegyében megalkotott zsidó-keresztény „rabszolgamorálnak” a kritikája kerül középpontba, úgy szorul az átértékelés-problematika perifériájára Jézus értelmezése. A mind jobban felerősödő, egyre inkább a provokatív támadás formáját felöltő kereszténységkritika viszont egy fontos új elemmel bővül: a kereszténység és a szintén nihilistának tartott buddhizmus összehasonlításával.²²¹ Nietzsche ugyan korábban is tett elszórt utalásokat Buddha vallására, hol annak a kereszténységgel való hasonlóságát, hol pedig különbségét emelve ki, de 1887-től egyre többször veti össze a két vallást. A buddhizmussal való összemérésnek nagy szerep jut majd a keresztény morál kritikájában, Jézus és Buddha rokonítása pedig a *Megváltó pszichológiájának* egyik központi eleme lesz, így Nietzsche buddhizmus-értelmezésére a későbbiekben részletesen ki fogunk térni.

További új momentumként jelenik meg az Assisi Szent Ferenc személye iránti érdeklődés. Nietzsche ekkoriban többször is tesz utalást Szent Ferencre, akinek szellemiségéből a lelkek Isten előtti egyenjogúsítását emeli ki, s erre vezeti vissza Ferencnek mint a hierarchiát tagadó, népies ideálnak a népszerűségét.²²² Nietzsche több ízben is Ferenchez hasonlítja a demokrata Krisztust, akit közönségesnek nevez az alacsony sorúak felkarolása, a természetellenes egyenlősítés miatt.²²³ *Krisztusnak* – tehát a páli keresztény morálnak – ezt az egyenlősítő törekvését, az alacsony népréteg, a „csandála” felemelését Nietzsche Az *Antikrisztusban* is a leggúnnyosabb iróniával fogja támadni. Bár az egyenlőség-

²¹⁹ KSA XII, 501. o.

²²⁰ KSA XII, 497. o.

²²¹ KSA XII, 216. o., 351. o.

²²² KSA XII, 154. o., 347. o.

²²³ KSA XII, 195. o., 348. o., 379-380. o.

gondolat Jézus portréjában is fontos marad, megfigyelhetjük majd, hogy az ő esetében mennyire más lesz Nietzsche megítélése, hiszen értelmezésében Jézus – a kereszténységgel ellentétben – nem a bűnösség egyetemessége miatt lát mindenkit egyenlőnek, hanem épp a bűn eltörlése, a jót és rosszat egybeölelő szeretet révén válik Jézus számára mindenki eggyé.

Az 1887 végén és 1888-ban született jegyzetek már a nietzschei Jézus-értelmezés döntő fordulatáról tanúskodnak: a kor két kiemelkedő orosz írója, Tolsztoj és Dosztojevszkij Jézusra vonatkozó elképzeléseinek megismerése után jelentős változáson megy át a filozófus felfogása is. Míg 1887-ben zömében csak a páli kereszténységre vonatkozó kritikai megjegyzéseket találunk a *Hagyaték*ban, addig ez év végére minden eddiginél erősebben fordul Nietzsche figyelme Jézus személyére, akiről újdonsült nézeteit közvetlenül a Tolsztoj- és Dosztojevszkij-olvasmányok kivonatolása után fejt ki, ami még világosabban jelzi az orosz hatás jelentőségét. Ekkor már Nietzsche egy, a kereszténységtől radikálisan elhatárolt és Pállal egyenesen szembeállított Jézusról beszél, akinek egyedülálló alakját azonban nem elszigetelten kezeli, hanem a *décadence* történetének elemzésébe ágyazva. A morálgenealógiai megközelítés kifejezett pszichológiai érdeklődéssel társul Nietzschénél: mint egy korábbi jegyzetében írja, elsősorban a vallási-morális ideálok pszichológiai eredete, a mögöttük rejlő szándék mibenléte foglalkoztatja.²²⁴ Ez a genealógiai-pszichológiai megközelítés érvényesül Nietzsche 1888 őszi alkotott művében, az átértékelés csúcspontját képező *Antikrisztus*ban is. A következő fejezetben előbb ezen alkotás felépítését és legfőbb gondolati irányvonalát fogjuk megvizsgálni, hogy lássuk, milyen kontextusban kerül benne megfogalmazásra Nietzsche végső, kiforrott Jézus-portréja, a *Megváltó pszichológiája*, s annak milyen szerep jut a morálkritikában és az átértékelésben. Ezt követően vesszük górcső alá magát a Jézus-képet, kitekintve annak legközelebbi forrásaira is, s végül arra is kitérünk,

²²⁴ KSA XII, 307. o.

hogy Az *Antikrisztus*-beli portréhoz képest milyen további adalékokkal szolgálnak még Jézus értelmezéséhez a *Hagyaték* 1888-as jegyzetei.

A Jézus-kép alakulásának legfőbb állomásait áttekintve Jézus számos megközelítési módjával, különböző értelmezési motívumokkal találkoztunk Nietzsche filozófiájában. Az egymás mellett jelen lévő, olykor összekapcsolódó, máskor egymást kizáró motívumok sokfélesége különös ambivalenciát kölcsönöz Jézus értelmezésének. Ám ahogy e motívumok némelyike – mint az egoista vallásalapító vagy az önmagát is becsapó, tévedésben élő rajongó szólama – fokozatosan elhalványult, majd el is tűnt, úgy vált egyre egységesebbé Jézus portréja. Ahogy azt megállapítottuk, végül három motívumra szűkült le Nietzsche Jézus-képe: a szeretetkövetelő, fájdalomában életgyűlölővé váló, mégis nemes szívű feltétlenkedő és a morál felett álló, szabad, alkotó ember portréjára, körülfontva a csalás-elmélettel, mely jelzi az eszközként felhasznált Jézus távolságát a keresztény moráltól. E három motívum lesz az alapja Az *Antikrisztus* Jézus-ábrázolásának is, ahol a csalás-elmélet mentén helyezi el Nietzsche a Megváltót a kereszténység történetében. A másik két motívum viszont, ahogy arra már utaltunk, jelentősen átalakul – éppen az orosz hatásra: Jézus a szeretet követelőjéből a szeretet gyakorlójává válik, aki ugyan felette áll a morálnak, de nem valami szándékos lázadás folytán, hanem az életgyakorlatból öntudatlanul fakadó, reflektálatlan módon. A korábbi motívumok ilyenén módosulásából előálló, mindenekelőtt Tolsztoj és Dosztojevszkij hatását mutató és a liberális teológia, főként pedig Renan Jézus-képének ellenében megfogalmazott értelmezés középpontjába már egy Pállal ellentétes és Buddhához hasonlított Jézus-alak kerül. A Jézus-kép eme végső kidolgozottságából pedig minden korábbi ambivalencia eltűnik: a *Megváltó pszichológiájában* Nietzsche már egy koherens, homogén képet fest Jézusról.

Az *Antikrisztus* Megváltó-portréja tehát nem minden előzmény nélküli, így túlzott leegyszerűsítésnek tartható a szakirodalomban pedig gyakran hangoztatott *törés* Nietzsche

Jézus-értelmezésében.²²⁵ Nem törésről van szó, hanem a Jézus-kép jelentős átformálódásáról, de – ahogy arra Rempel is rámutat –, az életművet lezáró, végső Jézus-kép számos elemének előzménye megtalálható a korábbi művekben is. Így Jézus belső nemessége, szeretete, éretlensége és túlérzékenysége is visszatér Az *Antikrisztus* portréjában. Hogy az itt kifejtett Jézus-kép mégis jelentősen különbözik a korábbiaktól, azt Rempel azzal magyarázza, hogy az előzőektől elérően Nietzsche itt fiziológiai-pszichológiai szempontból közelíti meg Jézus személyét.²²⁶ További jelentős változás lesz Jézusnak az eddigieknél határozottabb felértékelése, aminek alapja, ahogy azt több értelmező, így Rempel mellett Havemann és Detering is megállapítja, hogy ez a Jézus immár nem a keresztény értelemben vett szeretet képviselője lesz, hanem egy ressentiment-mentes szereteté.²²⁷ Ennek a Jézus-alaknak az ábrázolása pedig a megmaradó kritika mellett is olyan fokú tiszteletet és szimpátiát mutat, hogy több kutató, így pl. Detering szerint is Nietzsche itt már majdhogynem a korábbi művek Jézusával ellentétes, igenlő figurát rekonstruál.²²⁸ A ressentiment feletti szabadság teszi Nietzsche szemében magasabb rendűvé Jézust a keresztény morálnál, amelynek kritikájába így szervesen beépül a félreértett Jézus-alak rekonstruálása.

Az Antikrisztus Jézus-portréja

- Az *Antikrisztus* mint a *Minden érték átértékelése*

Nietzschét 1885-től kezdve foglalkoztatta a gondolat, hogy egy nagyszabású főművet alkosson, melyben a kereszténység morális értékeinek helyébe új, a hatalom akarását kifejező értékeket állítana. Ahogy arról már esett szó, ekkoriban az értékadás mozzanata dominál a

²²⁵ Pl. Kühneweg szerint is határvonalat kell húzni Az *Antikrisztus* és a korábbi művek Jézus-képe közé. Vö. Kühneweg (1986), 383. o.

²²⁶ Rempel (2006), 246-249. o.

²²⁷ Rempel (2006), 257. o., Havemann (2002), 153. o., Detering (2010), 91. o.

²²⁸ Detering (2010), 33-34. o.

nietzschei filozófiában. Az igenlő értékek kiépítésének jegyében mutatja fel Nietzsche Zarathustra alakját, fogalmazza meg az Übermensch-eszményt és az evilági életet az örökkévalóság súlyával felruházó-megszentelő tant, az örök visszatérés gondolatát. Az értékadás mellett Nietzsche figyelme a '80-as évek második felében mindinkább az érvényben lévő keresztény értékek *eredetének* vizsgálatára terelődik. Az átértékelés vezérszólamává a morálgenealógiai elemzés válik: a filozófus az élettagadónak vélt keresztény morál genealógiai kritikájával készíti elő a terepet az új, életigenlő értékeknek. Nietzsche nagy vállalkozása tehát magába foglal egy destruktív és egy konstruktív mozzanatot: az átértékelés egyszerre jelent rombolást és építést, melyben az új értékek alkotását meg kell előznie az uralkodó keresztény értékek leértékelésének; – ennek lesz eszköze a morálgenealógia. A leértékelés pedig abban áll, hogy Nietzsche megkísérli kimutatni a keresztény morál eredetének elemzésén keresztül a morális értékek életellenes voltát, így fosztva meg ezen értékeket érték-mivoltuktól. A keresztény értékek élettagadó voltának kimutatásával akarja Nietzsche a morális értékeket érvényteleníteni, s így helyet teremteni olyan új értékeknek, melyek az élet igenlését fejezik ki.

Az értékek átértékelésének kolosszális műveletét Nietzsche egy négy kötetes műben kívánta végre hajtani; – jegyzeteiben több tervezetet készít hozzá, szerkezeti felosztásokat, különböző címvariációkat dolgoz ki. Amikor 1888 szeptemberében megírja *Az Antikrisztust*, még a főműnek szánt *Minden érték átértékelése* első kötetének tekinti azt, s még októberben is kitart a négy kötetes alkotás terve mellett. Novemberi keltezésű leveleiben azonban eláll korábbi tervétől, s innentől már nem úgy beszél *Az Antikrisztusról*, mint az átértékelés részéről, hanem mint az egész átértékelésről, a *Minden érték átértékeléséről*. Hogy végül miért mondott le Nietzsche a négy kötetes műről, arról csak találgatni lehet; – sokan úgy vélik, talán a filozófus érezhette, hogy nincs már sok ideje hátra, vagy egyszerűen úgy találta,

hogy Az *Antikrisztussal* elmondott mindent, amit akart.²²⁹ Az elkészült műből ugyanakkor számos tervezett téma kimaradt, s voltaképpen nem minden érték átértékelését foglalja magában, hanem csak a keresztény morális értékek egyre dühödtebb hangú leértékelését. A Nietzsche-műhöz filozófiatörténeti kommentárt kidolgozó Urs Sommer meg is jegyzi, hogy valójában itt nem átértékelés, pusztán leértékelés zajlik, hiszen az új értékek kidolgozására nem kerül sor, csak a korábbiak lerombolására.²³⁰ Havemann azonban úgy látja, hogy a leértékelés, a támadás, a kereszténységgel való polémia már maga az átértékelés, pozitív megformulázás nélkül.²³¹ Emellett szól az is, ahogy Nietzsche saját munkájához viszonyult, a filozófus ugyanis hét nyelvre akarta lefordíttatni művét, és milliós példányszámban kívánta kiadatni azt, s leveleiben tett utalásai is azt jelzik, hogy óriási hatást várt írásától. Az tehát, hogy Nietzsche utólag azonosította elkészült írását a *Minden érték átértékelésével*, azt jelzi, hogy az átértékelés központi mozzanatának a keresztény morál lerombolását tekintette, melynek elvégzése után már semmi nem állhat útjába az új, igenlő értékek érvénybe lépésének. Az átértékelés lényege így a keresztény morál trónfosztása; – „a többi ebből következik.”²³²

- Ki az az Antikrisztus? – a cím lehetséges jelentései

Mielőtt a Nietzsche-szöveg behatóbb tanulmányozásába fognánk, ki kell térnünk a cím korántsem egyértelmű értelmezésének kérdésére is. Urs Sommer szerint egyenesen kétségbe vonható a cím komolyan vehetősége – mely az alcímmel együtt így hangzik: *Az Antikrisztus. Átok a kereszténységre* –, mivel egy eszkatológiai figuráról nincs értelme beszélni ebben a

²²⁹ Safranski (2002), 264-266. o., 285-296. o.

²³⁰ Urs Sommer (2000), 34. o.

²³¹ Havemann, Daniel: „Evangelische Polemik. Nietzsches Paulusdeutung.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 30. de Gruyter, Berlin-NewYork, 2001. 175-187. o. Id. 186. o., Havemann (2002), 136. o.

²³² Nietzsche, Friedrich W.: *Az Antikrisztus*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005. 116. o. (ford. Csejtei Dezső) (A továbbiakban: AK.)

keresztényellenes gondolatvilágban, és mivel a szerző vélhetőleg nem hisz az átok mágikus hatásában sem. Urs Sommer ezért úgy tekint a Nietzsche-műre, mint egy szatirikus maszkjátékra, amely – ingadozva a dogmaellenesség és a dogmatikusság között – bővelkedik öniróniában.²³³

A cím lehetséges jelentéseiről ad kimerítő értelmezést Salaquarda, rámutatva az abban rejlő nyelvi bravúrra. Az „Anti-Christ” ugyanis kettős jelentésű kifejezés: jelölheti az Antikrisztust, de egy antikrisztust is.²³⁴ Első esetben a név csak egyetlen személyre utalhat, a keresztény mitológiai figurára, az Apokalipszis Antikrisztusára, akit Pál apostol így jellemez: ő a bűn embere, a kárhozat fia, az ellenség, „aki Isten fölé emelkedik és mind a fölé, ami szent. Sőt Isten templomában foglal helyet s azt állítja magáról, hogy Isten.”²³⁵ A másik verzióban azonban az antikrisztus egyszerűen anti-keresztény, azaz keresztényellenes embert jelent, s egyes szöveghelyeken kizárólag ez a jelentés fogadható el.²³⁶ Salaquarda több értelmezést is ismertet, ahol Nietzschét a bibliai Antikrisztussal azonosítják, a kutatók többsége azonban inkább „anti-keresztény” jelentésűnek tekinti a címet, s ilyen értelemben vonatkoztatja azt Nietzschére. A legelterjedtebb vélemény szerint tehát a címben szereplő kifejezés – esetleg az, de inkább egy antikrisztusként – Nietzschét jelöli, vagy az általa kreált dionüszoszi, Krisztussal (de nem Jézussal!) ellentétes eszményt. Emellett szól az is, hogy a mű végén a kereszténység elleni törvényhozást Nietzsche Antikrisztus néven írja alá, akárcsak utolsó leveleit.²³⁷ Urs Sommer szerint azonban a cím lehet akár maszk is, mely nem azonosítható teljesen Nietzschével, sokkal inkább az *Ecce homo* énjét rejt.²³⁸ A cím igazi összetettségét mégis az adja, hogy az a Nietzsche/Dionüszosz-kontra-kereszténység ellentétpár másik tagjára, a keresztény egyházra is utalhat. Ugyanis a Nietzschére ekkoriban

²³³ Urs Sommer (2000), 49-54. o.

²³⁴ Salaquarda, Jörg: „Der Antichrist.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 2. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1973. 91-136. o. Id. 95-96. o.

²³⁵ 2 Tessz. 2, 4.

²³⁶ Csejtei (2005), 127. o.

²³⁷ Salaquarda (1973), 97-98. o.

²³⁸ Urs Sommer (2000), 60. o.

nagy hatást gyakorló Tolsztojnál és Dosztojevszkijnél, de a Sebastian Franck és Valentin Weigel nevéhez fűződő német spiritualizmusban is elterjedt gondolat, hogy az igazi Antikrisztus nem más, mint a jézusi tanításhoz hűtlenné vált keresztény egyház, amely egyenesen az ellentéte lett az eredeti kereszténységnek. Benz hívja fel rá a figyelmet, hogy bár Nietzsche többnyire az egyház legyőzőjét, a dionüszoszi eszményt nevezi Antikrisztusnak vagy antikereszténységnek, több '88-as feljegyzésben²³⁹ is ezzel ellentétes jelentésben fordul elő nála a kifejezés, tehát épp nem az egyház ellenfelét, hanem a történeti Jézussal szembenálló keresztény egyházat jelölve. De Benz arra is rámutat, hogy nemcsak az „antikrisztus,” „antikeresztény” szerepel kettős értelemben Nietzschénél, hanem már az alapszó, a „keresztény” is: míg általában a Pál művének tekintett egyházi vallást érti Nietzsche kereszténységen, épp *Az Antikrisztusban* egy ezzel ellentétes értelemben is használja a fogalmat, az egyházzal szembenálló Jézus eredeti, *igazi* kereszténységére utalva.²⁴⁰ Így azonban az egyház Krisztusával nemcsak Nietzsche/Dionüszosz kerül szembe, hanem Jézus is, a Krisztussal ellentétes Antikrisztus tehát akár Jézus is lehet. Ebben az esetben a cím közvetlenül a Jézus-portréhoz kapcsolódik, funkciója pedig a Jézus-Krisztus oppozíció felmutatása.²⁴¹ Saját meglátásom szerint azonban a címbeli Antikrisztus nem az egyházat, s nem is Jézust jelöli – Nietzsche nagyon ritkán használja az egyházra e kifejezést, a műbeli Jézus-kép pedig bármilyen fontos szerepű is, annyira nem hangsúlyozott, hogy a cím erre utaljon –, inkább Nietzschére, pontosabban az általa teremtett eszményre, az egyház legyőzőjére utal. Ezt az értelmezést követi Salaquarda is, aki szerint végső soron a címben szereplő az antikrisztus is egy antrikrisztus, funkcióját nézve pedig az átértékelés központi mozzanatának, a kereszténység leértékelésének jelképezője.²⁴² Salaquarda továbbá rámutat a cím mögött álló lehetséges összefüggésre Schopenhauer egyik gondolatával. Schopenhauer

²³⁹ Pl.: „Ami egyházi értelemben keresztény, az a velejéig anti-keresztény.” HA, 81. o.

²⁴⁰ Benz (1956), 28. o.

²⁴¹ Urs Sommer (2000), 53-62. o.

²⁴² Salaquarda (1973), 109. o.

egy helyütt azt írja, hogy az a feltevés, hogy a világnak csak fizikai értelme van, erkölcsi nincs, a leggyászosabb tévedés, az érzület perverzítése, mely a szellem legnagyobb eltévelyedéséből származik, s e felfogás személyesül meg az Antikrisztusban.²⁴³ Salaquarda szerint Nietzsche ezzel a moráellenes antikrisztussal azonosította magát, s ahogy Schopenhauer átkot szór arra, aki megfosztja a világot morális jelentésétől, úgy Nietzsche, átvéve az átok-motívumot, vissza is adja azt, mikor megátkozza a keresztény morált. Salaquarda szerint így a címbeli figura voltaképpen Schopenhauer Antikrisztusa, mely kifejezi a morál eltörlését, s az átértékelés pozitív hozadékaként magában rejti a morálfelettséget és a dionüszoszi igenlést.²⁴⁴

- Az *Antikrisztus* kompozíciójának vázlata

A továbbiakban tekintsük át a Nietzsche-mű felépítését, hogy világossá váljon, milyen szerepet szán a filozófus a *Megváltó pszichológiájának* a morál leértékelésében. Segítségül hívjuk ehhez Urs Sommer kommentárkötetét, ahol a szerző a paragrafusokban megfogalmazott *Antikrisztust* öt koherens egységre bontva tárgyalja. Az első egységet az *Előszó* és a 1-13. paragrafus képezi, melyekben a kritika alapelveit fekteti le Nietzsche. Az ideális olvasó kijelölése, a helyes értelmezői magatartás kritériumainak felvázolása után néhány paragrafus erejéig Nietzsche itt valódi átértékelést folytat. A hatalom akarása jegyében úrafogalmazza az alapértékek, a jó és a rossz, a boldogság és a bűn jelentését, ellenpontnak a schopenhaueri mintára felfogott kereszténységet mint a részvét vallását tekintve. Az átértékelés pozitív oldalaként, tehát értékadásként még Nietzsche felmutatja a magasabb rendű típus, az emberfeletti ember eszményét, de aztán át is tér a keresztény morál kritikájára, s innentől az átértékelés lényegében leértékeléssé válik. A kereszténység legfőbb

²⁴³ Schopenhauer, Arthur: *Parerga és paralipomena. Kisebb filozófiai írások* III. Ujságüzem könyvkiadó, 1925. 155. o., 277. o.

²⁴⁴ Salaquarda (1973), 114-125. o.

eszményének az életakarás tagadását tartó Schopenhauer²⁴⁵ hatását mutatja az az *Antikrisztus*ban körvonalazódó kereszténységkép, melynek legfőbb elemei az életellenesség, a nihilizmus, a hatalom akarásával, az életösztönnel ellentétes hanyatlás, a gyengeség: a *décadence*. A *décadence* fogalmában összegződik mindaz, amit Nietzsche támad a kereszténységben: az élet tagadása, a földi élet leértékelése, az ember elgyengítése és az az életre nézve káros nihilista tendencia, mely a részvét gyakorlatában jut kifejezésre. Nietzsche kisebb gondolati kitérők – mint a teológusvérű német filozófusok, elsősorban Kant bírálata – után a dekadens értékek kifejlődésének és uralomra jutásának nyomába ered, így a morálkritika fő irányvonalává a morálgenealógiai vizsgálódás válik.²⁴⁶

A második egységben – Sommer felosztása szerint a 14-23. paragrafusban – elindul a *décadence* történetének keresztényellenes bemutatása, vagyis a zsidó és keresztény vallás genealógiai elemzéssel egybekötött kritikája. Ebben fontos szerepet kap az élettagadás mellett egy másik gyakran hangoztatott vád a kereszténységgel szemben: a morállal végzett valósághamisítás, amit Nietzsche ismét csak dekadens jelenségnek tekint. A *décadence* ezen nihilista vonásait szem előtt tartva fog hozzá Nietzsche a genealógiai fejtegetésnek, melynek első lépése a keresztény Isten-fogalom kritikája. Az *Antikrisztus*-beli morálgenealógia alapja az a feltevés, hogy a zsidó és a keresztény vallás között nem törés, hanem folytatólágosság van, így a keresztény morál eredetének vizsgálatánál Nietzsche egészen az ószövetségi hitvilághoz és a – még a hatalom akarását kifejező – zsidó népisten fogalmához nyúl vissza. Az ősi zsidó vallás bemutatásának – melyhez Nietzsche elsődleges forrása Wellhausen műve, a *Prolegomena zur Geschichte Israels* volt – funkciója elsősorban annak bizonyítása, hogy a *kereszténységhez képest* mennyivel értékesebb volt a hajdani zsidóság vallása. Ilyen relatív nagyságot tulajdonít Nietzsche a buddhizmusnak is: a vallástörténeti vizsgálódást ugyanis egy összehasonlító valláselemzés követi, ahol több forrásra – főként Schopenhauerre, Koeppenre

²⁴⁵ Vö. Schopenhauer (2002), 454-483. o.

²⁴⁶ AK, 7-22. o.

és Oldenbergre – támaszkodva Nietzsche a buddhizmusról alkot egy meglepően rokonszenvező ábrázolást. A sokszor emlegetett, de többnyire jóval negatívabb színben feltüntetett vallást Nietzsche ezúttal oly módon hasonlítja össze a kereszténységgel, hogy kitűnjön Buddha vallásának *a kereszténységhez képest* meglévő, viszonylagos nagysága. Mind a zsidó, mind a buddhista vallás bemutatása és a kereszténységhez viszonyított felértékelése tehát részét képezi az életellenes, dekadens kereszténység leértékelésének.²⁴⁷

A 24-35. paragrafus képezi a harmadik egységet, s itt kerül kifejtésre a *Megváltó pszichológiája* is. Nietzsche a buddhizmusra való kitekintés után folytatja a zsidó-keresztény morál genealógiai vizsgálatát, s az Isten-fogalom változásán keresztül mutatja be a décadence kifejlődését. A *Morál genealógiájában* már körvonalazott csalás-motívum tér itt vissza, és nyer végső formát. Nietzsche értelmezésében a kereszténység egyenes következménye a zsidó vallásnak, s a kettőt összekötő elem az antikeresztény morálgenealógia kulcsfogalma: a *ressentiment*. Nietzsche szerint ugyanis a kereszténységet életre hívó csalás – vagyis a feltámadt Krisztus hazugsága és a feltámadás-tanban rejlő életellenesség – mögött megbúvó indíték a *bosszú* volt. A filozófus elmélete a következő: egykor a zsidó népisten is a hatalom akarását fejezte ki, az erős emberek háláját az élet felé. Mikor azonban a zsidóság elnyomás alá került, a megváltozott politikai-társadalmi körülmények között a nép „tudatában az alávetettség mint elsőrendű hasznosság, az alávetettek erényei pedig mint fennmaradási feltételek”²⁴⁸ jelentek meg, s így szükségszerűen megváltozott a zsidók Isten-képe is. Innentől kezdve Isten már nem a hatalmat, az erőt, az élet- és önigenlést fejezte ki, hanem a gyengeséget, az ártalmatlanságot, a morális jóságot. A Jóistenné váló, legfőbb célként a békét, szeretetet kifejező, moralizált istenség így vált a hatalom akarásának Istenéből a décadence Istenévé, az élet ellentétévé. Nietzsche azonban hangsúlyozza: a zsidók számára a décadence eszköz volt csupán. Az elnyomás alatt élő népnek, ha fenn akart maradni, egyedüli túlélési

²⁴⁷ AK, 23-37. o.

²⁴⁸ AK, 26. o.

esélye az lett, ha gyengének, szelídnek, ártalmatlannak, dekadensnek tünteti fel magát, de *nem* azért, mert ténylegesen az is, hanem mert csak az erőtlenség, a jámborság, a keresztényi értelemben vett erényesség színlelésével maradhatott életben. A tettetett dekadencia, a hatalom akarásának látszólagos feladása mögött az önfenntartási ösztön munkált, ezért mondja Nietzsche, hogy valójában a zsidóság nem dekadens, ellenkezőleg: „a zsidó nép a legszívósabb életerő népe, (...) valamennyi *décadent* ellentettjei.”²⁴⁹

Nietzsche elmélete szerint tehát a zsidók a mindenáron való fennmaradás érdekében fondorlatos módon dekadenciát színleltek, és a *décadence* jegyében megalkották az élettagadó keresztény morált. Ez a dekadens morál lett az eszköz már nemcsak a fennmaradáshoz, de a kereszténység elterjesztésével a *bosszú*hoz is. A *ressentiment* értelme az, hogy a gyenge, hatalomvágyó emberek nyílt ütközés helyett lappangó bosszúval, szeretetnek álcázott gyűlölettel gyengítik el, betegítik meg az erőseket, hogy fölébük kerekedhessenek. Nietzsche szerint az elnyomás alatt élő zsidóság – pontosabban a zsidó papok, a további értelmezésekben pedig személyesen Pál – ötlötte ki a dekadens kereszténységet mint eszközt az erők elleni bosszúhoz és a papság hatalomra jutásához. Amit tehát Nietzsche kifogásol, az nem maga a fennmaradásra törekvés, hanem az ahhoz használt alantas eszköz – a színlelt életellenesség, a valóság morális meghamisítása, az értékek denaturalizálása –, ami aztán a túlvilágot hirdető, a földet és az embert egyaránt leértékelő kereszténység esetében a bosszú zálogaként már céljá lép elő.²⁵⁰

A csalás-elmélet alapján jelöli ki Nietzsche Jézus helyét is a zsidó-keresztény morál genealógiájában. Már az *Adalékban* úgy tekintett Jézusra, mint pusztán csalétekre, akit felhasználtak a gyengék bosszújához, mikor az erők, a „világ” legyőzéséhez megalkották az elgyengítő, dekadens keresztény morált. Nietzsche ott úgy fogalmaz, hogy Jézus „kerülőút” volt a zsidó papi értékek megszilárdításához, hiszen a Törvénnyel szembekerülő, amorális

²⁴⁹ AK, 39. o.

²⁵⁰ AK, 38-41. o.

Jézus látszólag ugyan ellenfele a morálnak, de mint eszközt, épp a morál megújításához használták fel. Az *Antikrisztus*ban szintén a morálfeletti Jézus motívuma bukkan elő, mikor a morálgenealógiai elemzés mentén Nietzsche eljut ahhoz a ponthoz, hogy kijelölje Jézus szerepét a csalásban. Így a 27. paragrafusban, melynek részletes tárgyalására még vissza fogunk térni, Nietzsche a korábbi műveiben már többször kifejtett Jézus-értelmezéssel egybecsengő ábrázolást ad a zsidó papsággal szembekerülő, lázadó Jézusról. De amint végső megfogalmazást nyer a morállal hadakozó, „politikus” Jézus portréja, Nietzsche rögtön el is határolódik a Megváltó ilyen értelemezésétől. A következő paragrafusban már Jézus személyének megközelítési nehézségeire, a felmerülő hermeneutikai problémákra tér át, a 29. paragrafustól pedig a *Megváltó pszichológiai típusának* rekonstruálásába fog bele. Az itt bemutatott Jézus pedig nem egy harcias forradalmárként kerekedik a morál fölé, hanem apolitikus és amorális szeretetgyakorlatával él jón és rosszon túl. A 27. p. Jézus-képe tehát markánsan elkülönül a Megváltó-portrétól, s a két értelmezés összeférhetetlenségét Nietzsche csak később oldja fel, mikor Jézus típusának áthagyományozódása kapcsán már egyértelműen utólagos félreértésnek minősíti Jézus lázadóként való feltüntetését.

A 36-49. paragrafusokat felölelő negyedik egységben Nietzsche a nihilista vallásként uralomra jutó kereszténység történetét követi nyomon. Bár a *Megváltó pszichológiája* a 35. paragrafussal lezárul, még egészen a 42.-ig találunk Jézusra vonatkozó utalásokat, melyeknek központi problematikája Jézus típusának utólagos félreértése, illetve meghamisítása. Majd a Jézus-portrét keretbe foglaló csalás-motívum kerül ismét előtérbe, s ezúttal Pál szerepének értelmezését dolgozza tovább Nietzsche. Itt már határozottan Pált tekinti a kereszténység megalkotójának, a nagy átértékelőnek, aki a pap-típus megtestesítőjeként végrehajtja a „rabszolgalázadást” a morálban, aminek nyomán a gyengék, az előkelő úrmorál hitványai tűnnek fel jóként, az erős, előkelő típus pedig gonoszként. A Pál alkotta keresztény morál lesz tehát a bosszú, a ressentiment eszköze: a dekadens, élettagadó értékek uralomra juttatásával

teszik az erőket is gyengévé, az élettől elfordulóvá, dekadenssé, akik felett így már uralkodhat a papi típus. E folyamatban azonban Nietzsche semmiféle szerepet nem tulajdonít Jézusnak; Krisztust, az életellenes, nihilista morál szimbólumát Pál teremtményének tekinti, és élesen elhatárolja az eredeti Jézus-alaktól, akit Pál kereszténységéhez képest messzemenően felértékel.²⁵¹

A továbbiakban az antikeresztény morálgenealógia egyre provokatívabbá, támadóbbá válik, és újabb elemekkel bővül a kereszténység kritikája. Az életellenes morál megszületésének bemutatása után Nietzsche előbb szövegkritikát ad az irodalmi hamisítványnak tekintett Bibliához, majd a vallás tudásellenességét helyezi a támadás keresztüzébe, amit a keresztény Isten-fogalomban, a tudás bűnnek minősítésében és a hitkövetelésben lát kifejeződni. A teremtéstörténetről adott gúnyos értelmezés után Nietzsche összegzi a pap pszichológiáját: kereszténységkritikájának megszemélyesített ellenfele a pap mint emberfajta, – ennek legfőbb reprezentánsa Pál –, aki a bűn kitalálása és a tudás befeketítése révén uralkodik a világ felett. Nietzsche szemében az ember bűnősként való leértékelése és a tudásellenességgel a fejlődés megakadályozása a létező legnagyobb büntett az emberiség és maga az élet ellen. A pap ugyanis, hogy uralkodhasson az élet felett, a morállal meghamisítja, elértékteleníti azt, mikor bűnösnek, szenvedés-telinek tünteti fel az evilági életet, az embert pedig boldogtalanná teszi a bűntudatkeltéssel.²⁵² Mindemögött egyetlen akarat munkál: hogy a gyenge, de hataloméhes pap-típus uralomhoz jusson a szenvedő, magát bűnösnek érző, a dekadens morállal elgyengített emberek felett.

Az ötödik egységben (50-62. p.) a hit és a hívő pszichológiájával folytatódik a kereszténység elleni támadás. A hit ismeretelméleti kritikája után Nietzsche Manu törvénykönyvével veti össze a kereszténységet oly módon, hogy ismét csak kiütközzék az így még erőteljesebben leértékelt kereszténység életellenessége. Majd folytatja a kereszténység

²⁵¹ AK, 60-72. o.

²⁵² AK, 73-85. o.

térhódításának történetét, amit Nietzsche az erős, előkelő emberek megbetegítéseként, a morállal való megfertőzésként, az élősködés, a parazitizmus vagy „vampirizmus” fogalmaival ír le. Az antik előkelő morállal, a görögséggel, Rómával, az iszlámmal s végül a reneszánsz szellemiségével való összemérés is azt a célt szolgálja, hogy a nemes értékeket aláásó, az erősek elleni gyűlölet, az alantas bosszú vezérelte keresztény morál még megvetendőbbként tűnjön fel.²⁵³ Végül nem marad más hátra Nietzsche részéről, mint ennek az élettagadó kereszténységnek a dühödt hangú elítélése és megátkozása. A filozófus úgy véli, hogy a morál életellenességének kimutatásával megsemmisítő csapást mért a kereszténységre, melynek végnapjától immár következhet az új értékek alkotása, a „minden érték átértékelése.”²⁵⁴ Most jöhetne talán az átértékelés építő oldala, ennek kidolgozására azonban már nem kerül sor. Ehelyett zárszóként még egy kereszténység elleni törvényt találunk, amit az örület határán táncoló, gyűlölködő hangú szerzője „Antikrisztus” névvel ír alá.²⁵⁵

- A Megváltó pszichológiájának hermeneutikai nehézségei, Renan hatása és a politikai Jézus-kép

Az *Antikrisztus* áttekintésével látható, hogy a Jézus-kép a *décadence* történetének morálgenealógiai vizsgálatába épül be, a keresztény morál leértékelésében betöltött funkciója pedig – ahogy arra Urs Sommer is rávilágít – érvelésstratégiai jellegű. Ahogy ugyanis a kereszténységnek a buddhizmussal, a judaizmussal, az iszlámmal vagy Manu törvénykönyvével, úgy a Jézussal való szembeállításának is egy célja van: a kereszténységet az összehasonlított felekhez képest leértékelni, s így még negatívabb színben feltüntetni.²⁵⁶ Azért kell tehát kimutatni a kereszténység előtti Jézus értékességét, hogy az ő tanításának és

²⁵³ AK, 86-113. o.

²⁵⁴ AK, 114. o.

²⁵⁵ AK, 115-116. o.

²⁵⁶ Urs Sommer, Andreas: „Ex oriente lux? Zur vermeintlichen 'Ostorientierung' in Nietzsches Antichrist.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 28. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1999. 194-215. o. Id. 201-207. o.

példájának eredeti értelmét meghamisító páli-egyházi kereszténység értéktelensége, illetve érték-ellenessége még erőteljesebben megmutatkozzék.

Az első lépést a Jézus-portré megformálása felé Nietzsche a 24. paragrafusban teszi meg, amikor a kereszténység létrejöttének problémáját két tételben összegzi.²⁵⁷ Az első tétel a kereszténységnek a zsidó ösztönnel való összetartozása; – ennek háttéréről a korábbiakban már volt szó. A második tétel pedig így hangzik: „a galileai pszichológiai típusa még felismerhető, de már csak teljes elfajzásában (ez egyszerre jelent megcsönkítást és idegen vonásokkal való túlterhelést –), csak így volt képes szolgálni arra, amire használták – hogy tudniillik ő legyen az emberiség *megváltójának* típusa.”²⁵⁸ Vegyük szemügyre a fenti idézet elemeit! E ponton Nietzsche érdeklődése már Jézus felé fordul, akinek személyéhez, ahogy korábbi műveiben többször is, a kereszténység létrejöttének vizsgálatán keresztül jut el. A „galileai” elnevezés a hit Krisztusától megkülönböztetett történeti személyre utal, akinek „pszichológiai típusáról” ugyan Nietzsche első ízben beszél, mégsem minden előzmény nélkül. Mint láttuk, a pszichológiai érdeklődés az egész műben érvényesül, hiszen Nietzsche nemcsak a Megváltó, de a hit, a hívő és a pap pszichológiáját is vizsgálja, s a tipizálás – mint a pap vagy a hívő típusa esetében – is több helyen megjelenik. Továbbá Nietzsche korábban is írt már úgy Jézusról, hogy pszichológus módjára a személyiség titkai mögött megbúvó lelki motívumokat kutatta. Mit jelent akkor Jézus pszichológiai típusáról beszélni? Azt, hogy Nietzsche maga Jézus személye érdekli, de nem egy történeti hitelességű életrajzot kíván adni, hanem a pszichológiai típus, Jézus lelki alkata foglalkoztatja. A megfogalmazás azt sugallja, mintha egy létező típus pusztá reprezentálója lenne Jézus, s később valóban azt fogjuk látni, hogy bár a Megváltó és az általa követett életgyakorlat egyedülálló jelenségként

²⁵⁷ Megjegyzendő, hogy a 7. p.-ban már található egy említés a „názáretiről,” akinek halálesete az életellenes részvételt járó erővesztéséget példázza, mivel azonban a részvétgyakorlatot Nietzsche később a páli kereszténységhez köti, a Megváltó-portréból pedig kitörli azt, ezért a 7. p. nem képezi részét a *Megváltó pszichológiájának*. Vö. AK, 14. o.

²⁵⁸ AK, 38. o.

interpretálódik, Nietzsche mégis úgy találja, hogy bizonyos emberek – vagyis a Jézussal egy típusba tartozók – számára követhető a jézusi példa.

Az egész rekonstrukciós kísérlet előfeltétele rejlik Nietzsche azon feltevésében, miszerint ha történetileg nem is, de pszichológiailag a Jézus-típus még megismerhető, ugyanakkor az evangéliumokból ismert Jézus-alak az eredeti személyiségnek csak torz mása, hiszen a típusból el is vettek és hozzá is toldottak, s mindezt azért, hogy alkalmas legyen a megváltó-típus betöltésére. Vagyis Nietzsche itt nem kevesebbet állít, mint hogy az eredeti Jézus *nem volt megváltó* – a szó zsidó-keresztény értelmében –, így típusát meg kellett másítani ahhoz, hogy megfeleljen a megváltóról alkotott elképzeléseknek. Hogy ez az utólag eltorzított típus hogyan ismerhető meg mégis, arra Nietzsche csak a 28-29. p.-ban tér vissza. Előbb a ressentiment – már ismertetett – mechanizmusát taglalja, a bosszúvágyból megalkotott életellenes morál hatalomra jutását, majd a 27. p.-ban találunk ismét említést Jézusról, ám ahogy arra utaltunk, az itt szereplő Jézus-kép markánsan elkülönül a *Megváltó pszichológiájától*, s a benne kifejtett értelmezéstől később Nietzsche is elhatárolódik. Mivel a 27. paragrafus ún. politikai Jézus-képe igen erős Renan-hatást mutat, s később a Megváltó-portré kapcsán is több utalást tesz Nietzsche a francia szerzőre, tegyük most egy kis kitekintést Renan Jézus-regényére!

A korábban már részletesen tárgyalt liberális Jézus-kutatás egyik legfontosabb eredménye a történész Ernest Renan 1863-ban írt műve, a *Jézus élete*, melyet Nietzsche többször is olvasott és kivonatolt. A rendkívüli népszerűséget megélt, ám sokat támadott művet Renan egyszerre szánta tudományosan objektív történeti munkának és művészi szépségű, szórakoztató regénynek, melyben a liberális szellemiséghez hűen úgy kíván hiteles képet adni a történeti Jézus személyéről, hogy elvonatkoztat az evangéliumi leírások minden természetfeletti elemétől, így a csodától és az eszkatológiától is. Bár Renan a racionalista tudós kritikusságával kezeli a Jézus-témát, mégis bátran él az írói fantáziával, mikor regénnyé

kerekíti a pusztán „legendás életrajzoknak”²⁵⁹ tekintett evangéliumokból Jézus történetét, akit nem istenséggént, hanem – ismét csak a liberális eszméknek megfelelően – csupán egy „elbűvölő emberként”²⁶⁰ ábrázol. Renan szerint Jézus a legnemesebb és legtisztább lelkű, szelíd, gyöngéd és érzékeny ember volt, ugyanakkor nem tökéletes, aki a vita hevében tudott haragvó és szenvedélyes is lenni. Renan hősnek és lángelmének nevezi Jézust, akinek finom gúnyt és iróniát tulajdonít; – mint látni fogjuk, ezzel a romantikus Jézus-képpel fordul majd szembe Nietzsche.

Renan reformernek tartja Jézust, akinek újszerűsége abban áll, hogy Istenhez fűződő viszonyát teljességgel közvetlennek, apa-fiú viszonyként élte meg, egységben érezve magát Istennel. Lázadt a formák ellen, szembekerült a külsőségekben megnyilvánuló vallásosság képviselőivel, s egy demokrata népvezér módjára a szegények uralmát akarta elhozni Isten országában. Mégis inkább vallási és erkölcsi, mint politikai forradalmárt lát Jézusban, aki idealista eszméivel a vallást a lelkiség síkjára terelte és az érzület tisztaságára alapozta. Renan szerint Jézus Messiásnak, egyetemes reformátornak tudta magát: „soha senki sem volt kevésbé pap, mint Jézus, nem volt nála nagyobb ellensége a formáknak,”²⁶¹ aki szembeszállva a zsidó papsággal, a judaizmus lerombolójává vált, mikor „megalapította az emberiség vallását, mely nem a vérre épül, hanem a szívre.”²⁶² De nemcsak a lázadó, forradalmár Jézus-alak leírása ragadhatta meg Nietzschét, hanem a feltétlenkedő Jézus motívumához is forrás lehetett Renan regénye. A *Zarathustra* vagy a *Túl jön és rosszon* feltétlen szeretetkövetelője juthat eszünkbe Renan következő Jézus-jellemzéséről: „amit követelt, annak már nem voltak korlátai. Minthogy semmibe vette az emberi természet egészséges határait, azt kívánta, hogy hívei csakis érte éljenek, senki mást ne szeressenek, csak őt.”²⁶³ Renan pszichologizáló módszerrel Jézus személyiségének változásáról is próbál képet adni: az elbűvölően bájos és

²⁵⁹ Renan, Ernest: *Jézus élete*. Európa, Bp., 1991. 65. o. (ford. Réz Pál)

²⁶⁰ Renan (1991), 23. o.

²⁶¹ Renan (1991), 134. o.

²⁶² Renan (1991), 219. o.

²⁶³ Renan (1991), 278. o.

tiszta jellemű, moralizáló bölcsből előbb küldetéstudattól fűtött, hősi reformert farag, majd megkeseredett, komor óriást, aki végül a halál vállalásában ismét fényes tisztaságú hőssé magasodik. Összességében pedig úgy értékeli Jézust, mint a tökéletes példaképet, aki az emberiséget „a legnagyobb lépésre készítette az isteni felé.”²⁶⁴

Mint látni fogjuk, Renan Jézus-képe a *Megváltó pszichológiájával* is több rokon vonást mutat. Ilyen közös pont az Örömhír és az istengyermekség azon felfogása, mi szerint Jézus annyiban Isten fia, amennyiben minden ember az, vagy azzá válhat, Isten országa pedig nem egy eljövendő apokalipszis, hanem a lélek országa, melyet mindenki önmagában hordoz és teremt meg a szív megtérése által. Renan ugyan igyekszik összeegyeztetni az interiorizált Mennysorzággal annak politikai és apokaliptikus felfogását is, de helyenként csak az első értelmezést tartja elfogadhatónak: „maga Jézus többször is olyan fordulatokat használ, melyek semmiképp sincsenek összhangban az apokalipszis elméletével. Több ízben kijelenti, hogy Isten országa már el is kezdődött, hogy önmagában hordozza mindenki, s aki méltó rá, élvezheti.”²⁶⁵ Ezt a lélek szabadságaként elgondolt Isten-országát pedig Renan is – miként majd Nietzsche – a buddhista megszabadulással, a Nirvánával tekinti egyenértékűnek, s Jézus egész tanítását a buddhizmushoz érzi közel.²⁶⁶ Szintén nietzschei párhuzam, ahogy Renan Jézus istenélményéről ír, kinek hite „abban gyökerezett, hogy mélységesen meg volt győződve az ember és Isten közötti bensőséges kapcsolatról,”²⁶⁷ „Jézus sohasem vitatkozott Istenről, mert közvetlenül magában érezte. (...) Nem voltak dogmái, nem volt rendszere; szilárd személyes eltökéltség volt benne,”²⁶⁸ „Isten nem úgy szól hozzá, mint aki kívül van rajta; Isten benne lakozik; együtt érzi magát Istennel, s amit Atyjáról mond, szívéből meríti.”²⁶⁹ Renan idealistának tartja Jézust, amennyiben „az anyag az ő szemében csak jele az

²⁶⁴ Renan (1991), 377. o.

²⁶⁵ Renan (1991), 260. o.

²⁶⁶ Renan (1991), 260. o., 374. o.

²⁶⁷ Renan (1991), 103. o.

²⁶⁸ Renan (1991), 106. o.

²⁶⁹ Renan (1991), 123. o.

eszmének, a valóságos csak annak élő kifejezése, ami nem látható,”²⁷⁰ s ezen idealista világlátás folytán Jézus szavai többértelműek és helyenként félreérthetők; – hasonlóan vélekedik majd Nietzsche a Megváltó „világtalanságáról” és ebből fakadó szimbolista nyelvhasználatáról. A Megváltó minden távolságot áthidaló szeretetgyakorlatának egyik mintája pedig Renan leírása lehet Jézus idealista tanáról, a lelkek szeretetben való egyesüléséről.²⁷¹

Számos közös eleme van tehát Renan Jézus-képének és a *Megváltó pszichológiájának*, Nietzsche mégis lényegileg a Renan-féle értelmezés *ellenében* fogalmazza majd meg saját Jézus-portróját. Ezt megelőzően azonban a 27. paragrafusban még olyan ábrázolást ad a morállal szembekerülő, lázadó Jézusról, mely igen szoros közelségben áll Renan regényével. Ahogy arra már utaltunk, a Megváltó-portrétól elkülönülő, erős Renan-hatást mutató paragrafusban a korábbi művek Jézus-képeinek két domináns szólama, a csalás-elmélet és az abba ágyazódó morálfelettség-motívum tér vissza, mely utóbbi – mint azt részletesen bemutattuk – 1882-től vált hangsúlyossá Jézus interpretációjában. Számos *Hagyaték*-beli jegyzetben, a *Zarathustrában* és végül a *Túl jón és rosszon*-ban is úgy ábrázolta Nietzsche Jézust, hogy szakítva a korábbi értelmezésekkel, melyek többnyire Jézus tévedésére és gyengeségére irányultak, innentől úgy tüntette fel őt, mint egy öntudatos, büszke forradalmárt, aki szembekerült a zsidó Törvénnyel, a papsággal, a megkövesedett vallással, a szabályokra és formákra redukálódó morállal. A valódi hitet és szeretetet megfojtó morális béklyók ellen lázadó Jézus egy szabad és öntörvényű figuraként tűnik fel ezen értelmezésben, aki az Isten-szeretet folytán a morál felé magasodik, és amoralitásánál fogva új értékek alkotására képes. A zsidó morállal szembenálló, reformátor Jézus motívumát foglalja keretbe Nietzsche a *Morál genealógiájában* is, amikor továbbszöve a motívumot, hozzá teszi, hogy bár Jézus kerülőút volt a morál megerősítéséhez, mégis csalétekként végül épp erre használták fel. A

²⁷⁰ Renan (1991), 158. o.

²⁷¹ Renan (1991), 267. o.

Jézust felhasználó csalás gondolata tér vissza a 27. p.-ban is, amikor Nietzsche arról ír, hogy a kereszténység ugyan a zsidó realitást (a zsidóság kiválasztottságát) tagadta meg, de valójában újra csak a zsidó-papi ösztön kifejeződése volt. Nietzsche itt Renan követve úgy ábrázolja Jézust, mint a zsidóságon belüli forradalmárt, a zsidó egyházat megtagadó, a „jó és igazak,” a vallási formák, a társadalmi hierarchia ellen lázadó reformátort, aki „szent anarchistaként” a társadalom kitaszítottjait a fennálló renddel szembeni ellenszegülésre lázította fel. Nietzsche szerint azonban éppen a társadalmi hierarchia, ami Jézus lázadása folytán egy pillanatra meginogni látszott, jelentette a zsidó nép fennmaradásának biztosítékát. S mivel, mint láttuk, a zsidóságnak olyan fokú élni akarást tulajdonít Nietzsche, mely nem riad vissza még az élettágadástól, a színlelt *décadence*-től sem, ezért Jézusnak a formák elleni lázadása, rendbontó anarchizmusa „a legmélyebb életösztön, a Földön valaha létezett legszívósabb népi életakarat ellen irányuló támadás volt.”²⁷² Az antijudaista Jézus politikai értelmezése szerint így Jézus a fennmaradásért küzdő zsidóság körében egyenesen politikai bűnözőnek számított, aki népfelkelésszítóként *saját* politikai bűnéért halt meg.²⁷³

A saját és nem mások bűnéért való meghalás nyomatékossítása a megváltástan elleni kiszólás, s mint látjuk majd, a Megváltó-portré Jézusa sem lesz „megváltó” Nietzsche felfogásában, a két elgondolás között mégis nagy távolság van, hiszen ott Jézus halálát már nem egy politikai bűn következményeként, hanem a szeretetgyakorlat példaértékű végig viteleként fogja feltüntetni. A *Megváltó pszichológiájának* apolitikus Jézusától, akinek nincs fogalma a társadalmi létről, mi sem áll távolabb, mint a lázadás: épp az ellenszegülés bármilyen formája az, ami lehetetlen számára. A 40. p.-ban már Nietzsche maga is elhatárolódik Jézus politikai értelmezésétől, melynek a politikátlan Megváltó portréjával való feszültségét némileg feloldja az, hogy már a 27. p.-ban is felveti Nietzsche azt a lehetőséget, hogy a lázadás előidézőjét talán *tévesen látták* Jézusban, s ezzel megnyitja az utat egy olyan

²⁷² AK, 46. o.

²⁷³ AK, 45-46. o.

újszerű értelmezésnek, melyben immár végleg szakít a lázadó Jézus motívumával. A továbbra is érvényben maradó csalás-elméletre majd csak a Megváltó-kép után tér vissza Nietzsche, amikor a szélhámosság elkövetőjét már Pállal azonosítja, aki a zsidó pap megtestesítőjeként a feltámadt Krisztus révén jut még több hatalomhoz. A csalétekként szolgáló Krisztus-alak mögé viszont már nem egy moráellenes lázadót állít Nietzsche történeti személyként, hanem az ellenállásra képtelen Jézust.

A politikai Jézus-képtől való távolodást jelzi, hogy a 28. p.-ban Nietzsche ismét hangot ad abbéli bizonytalanságának, hogy vajon mennyire is volt e lázadás Jézus részéről tudatos: ő maga is tudatában volt a papsággal való ellentétének, vagy csak utólag érezték benne ezt az ellentétet? E kérdés mentén, hogy vajon mi is az, ami az eredeti Jézus-alakhoz köthető, és mi az, ami csak utólagos értelemdadás műve, jut el Nietzsche a *Megváltó pszichológiájának* problémájához.²⁷⁴ Hogy miért ezt a címet adja a következő paragrafusokban megrajzolt Jézus-portrénak, ha egyszer a benne kifejtett értelmezés szerint Jézus épp hogy *nem volt megváltó*, azt Urs Sommer a keresztény tradícióra vonatkozó iróniával magyarázza. Ám a kommentátor szerint az is lehetséges, hogy a Megváltó név egyszerű címként funkcionál, kifejezve, hogy egyetlen, meghatározott személyre utal: arra, akit az emberiség „a Megváltóként” ismer.²⁷⁵ Ezt az értelmezést támasztja alá a 24. p. is, ahol Nietzsche arról írt, hogy Jézus típusát át kellett a követőknek alakítani ahhoz, hogy alkalmas legyen a *megváltó-típus* betöltésére. A *Megváltó pszichológiája* tehát a dogmák Megváltójától, a hit Krisztusától megkülönböztetett *történeti Jézusra* vonatkozik, akinek a zsidó-keresztény tradícióból ideiglenesen kiemelt, dekontextualizált személyéről ad Nietzsche egy pszichológus módjára karakter- és lélekanalízist.²⁷⁶

A kereszténységtől különválasztott Jézus-alak vizsgálatának az a két megállapítás képezi a kiindulópontját, melyeket Nietzsche a 24. p.-ban közölt. Az első megállapítás szerint

²⁷⁴ AK, 47. o.

²⁷⁵ Urs Sommer (2000), 279-280. o.

²⁷⁶ Urs Sommer (2000), 233-237. o., 279-280. o.

Jézus típusát utólag megváltoztatták, vagyis az eredeti Jézus nem olyan, mint amilyennek az evangéliumok ábrázolják. A másik megállapítás pedig az, hogy Jézus ennek ellenére még felismerhető – a kérdés pusztán az: hogyan? Milyen módszert kell követnie Nietzschének, ha meg akarja találni az igazi Jézust? S itt kell felhívunk arra a figyelmet, hogy ugyanezen előfeltevésekkel élve eredt a történeti Jézus nyomába a liberális teológia is: a kor népszerű Jézus-életrajzainak szerzőit szintén az eredeti személy megismerhetőségébe vetett optimista hit vezérelte, annak ellenére, hogy a liberális gondolkodók is úgy vélték, hogy az igazi Jézus sok tekintetben más volt, mint amilyennek az evangéliumok megőrizték alakját. Mivel azonban ezeken kívül más forrásunk nincsen Jézus megismerésére, így a kutatás központi kérdésévé vált a megbízható módszer kidolgozása, mellyel feloldhatók a forrásokban lévő ellentmondások. Ahogy arra már utaltunk, Strauss, Schenkel, Renan és a többi liberális szerző a történettudomány és a szövegkritika különféle módszereit (pl. a mitologikus értelmezés módszerét) követve igyekezett egy tudományosan igazolt és történetileg hiteles Jézus-képhez eljutni, melynek tudományosságát az ábrázolásmód objektivitásával kívánták érzékeltetni.

A források használatának és a megfelelő módszer alkalmazásának problémájával szembesül Nietzsche is, mikor tőle szokatlan szerénységgel ismeri el az evangéliumokban rejlő nehézségeket. Ám a filozófus a Jézus-kutatással járó hermeneutikai buktatók kezelésében öntudatosan elhatárolja magát a hasonló helyzetben lévő liberális alkotóktól, mivel – mint írja – ő már túl komoly a Strauss-féle filologizáláshoz, őt nem érdeklik a liberálisoknál központi problémának számító szövegbeli ellentmondások. A filológiai nehézségekkel való terméketlen vesződést Nietzsche tudós semmittevésnek tartja, mivel szerinte épp a források természete, a pusztán legendáknak tekintett evangéliumok kétértelműsége miatt azok nem kezelhetők tudományosan.²⁷⁷ A Jézus-kutatás módszerét

²⁷⁷ AK, 47. o.

illetően tehát Nietzsche elhatárolódik a liberálisoktól, mivel eleve elhibázottnak látja eljárásukat, a tudományos módszerek alkalmazását az evangéliumokra.

Nietzsche voltaképpen nem azt szögezi le, hogyan ismerhető meg az igazi Jézus, hanem azt, hogy *hogyan nem*: az eredeti személy *tudományosan nem* ismerhető meg! Mi marad akkor hátra, ha Nietzsche elutasítja mind a forrásokat, mivel azok eltorzítva mutatják Jézust, mind a tudományos módszereket? Megbízható források és módszerek nélkül hogyan ismerhető meg mégis Jézus? Márpedig ennek lehetőségéhez Nietzsche továbbra is ragaszkodik: „ami engem foglalkoztat, az a Megváltó pszichológiai típusa. Ez ugyanis az Evangéliumok ellenére is bennefoglaltathatik az Evangéliumokban, legyenek azok bármennyire megcsönkítva vagy éppen idegen vonásokkal megterhelve (...).”²⁷⁸ A filozófus ismét hangsúlyozza tehát, hogy őt a pszichológiai típus érdekli, aki az evangéliumok *ellenére* ismerhető meg, hiszen azok az eredeti típust eltorzították, de mégis az evangéliumokból. Minden torzítás ellenére ugyanis a típus nem tűnt el nyomtalanul, s a változtatások dacára is benne van, benne *lehet* az evangéliumokban. Miről van tehát szó? Arról, hogy míg a liberálisok a Szentírásból kibontakozó ellentmondásos Jézus-kép heterogenitásából a tudomány módszereit latba vetve igyekeznek egy egynemű Jézus-portréhoz eljutni, addig Nietzsche az evangéliumokban meglévő sokféle – nem egyszer egymásnak ellentmondó – Jézus-alakból kiválaszt egyet, s egyedül ezt hitelesnek tekintve alkot egy homogén Jézus-portrét. Nietzsche a forráskezelés és a módszer tekintetében is a liberálisokéval ellenkező utat választ. A liberális kutatók tudományosan akarják rekonstruálni a történeti Jézust, ezért a szinoptikusokra, főként pedig a történetileg leghitelesebbnek tartott Márk-evangéliumra támaszkodnak. Nietzsche viszont egy pszichológus intuíciójával, ösztönös beleérzéssel rajzolja meg a Megváltó alakját a liberálisoknál többnyire figyelmen kívül hagyott János-evangélium alapján. A nietzschei Jézus-rekonstrukció forrása tehát János evangéliuma,

²⁷⁸ AK, 48. o.

módszere pedig a pszichológia, mely ez esetben nem egy szaktudományt jelent, hanem tágan értelmezve az emberi természet intuitív, közvetlen megértésén alapuló életbölcseiséget.²⁷⁹

A pszichológus Nietzsche a vizsgálódás céljában is elhatárolódik a liberális kutatástól, mikor a rekonstrukcióval megválaszolandó kérdéseket így fogalmazza meg: „nem annak az igazságáról van szó, hogy mit tett, mit mondott s tulajdonképpen hogyan halt meg: hanem arról a kérdésről, hogy típusa vajon elképzelhető-e még, s hogy 'áthagyományozódott'-e.”²⁸⁰ Vagyis Nietzsche nem egy újabb liberális Jézus-életrajzot, nem egy történetleírást akar adni, nem Jézus életének tényeseményei foglalkoztatják, hanem a pszichológiai típus, annak elgondolhatósága és áthagyományozódása. Nietzsche itt voltaképpen nem tesz mást, mint legitimációt keres saját Jézus-portréjának, s mivel a tudományos módszereket elvetette, a forrásokat pedig megbízhatatlannak véli, így Jézus-értelmezése nem tudományos igazoltságra vagy történelmi hitelességre tart igényt, hanem pszichológiai érvényességre. Nem azt kívánja Nietzsche megmutatni, milyen *volt* Jézus, a történeti személy, hanem hogy az a típus, mely Jézus számos más arca mellett szintén benne rejlik az evangéliumokban, egyáltalán *lehetséges-e*, elképzelhető-e, s lett-e bármilyen folytatása. A Megváltó pszichológiai portréja tehát nem a történelmi Jézus életleírása, hanem Jézus típusának, lelki alkatának jellemrajza.

Az *Antikrisztus* Megváltó-portréja így eredetileg egy pszichológiai típuselemzésként kerül felfezetésre. Hogy ettől a nem szigorúan tudományos értelmű, inkább intuitív-bölcseleti jellegű, *történetietlen* pszichológiai vizsgálódástól hogyan jutunk el a *történeti* Jézus – vagyis nemcsak a *típus*, hanem az eredeti *személy* – megismeréséhez, arra a *Megváltó pszichológiájának* elemzése során fog fény derülni. Látni fogjuk: Nietzsche Jézus típusának utólagos félreértése-meghamisítása alapján ruházza át a tisztán pszichológiai típusrajzot a történeti személyre, s az evangéliumi hagyomány ellenében a Megváltóról alkotott pszichológiai portrét – a tudományosságról való lemondás dacára – végül a történeti Jézus

²⁷⁹ Davidov, Jurij: „A nihilizmus kétféle felfogása. Dosztojevszkij és Nietzsche.” In: *Szovjet Irodalom*, IX/5. (1983), 154-179. o. Id. 156. o. (ford. Csibra István)

²⁸⁰ AK, 48. o.

rekonstrukciójaként tünteti fel.²⁸¹ Erre pedig azért lesz szükség, mert a Megváltó-kép csakis így képes a kereszténység leértékelésében neki szánt szerepet betölteni, hiszen egy genealógiai kritikában a kereszténységgel mint világtörténelmi jelenséggel szemben nem lehet ellenvetés egy bevallottan tudománytalan és történetietlen típusrajz, csakis a – Nietzsche szerint szándékosan meghamisított – történeti személy jellemrekonstrukciója. Az eredeti Jézus-alak felmutatása Nietzschénél így a kereszténység leértékelésének részét képezi, szemben a liberálisokkal, akiknek célja a történelmi Jézus révén a kereszténység megreformálása és történeti megalapozása.

Bár a nietzschei Jézus-kép számos eleme rokonságot mutat a liberális Jézus-értelmezéssel – közös vonás pl. Jézus emberként ábrázolása, az emberi lélek isteni természetének értelmezése, a kereszténység gyakorlati voltának hangsúlyozása, az eszkatológia elvetése, Isten országának benső állapotként és a megváltás példaadásként való felfogása –, a filozófus mégis alapvetően egy liberális portréval, nevezetesen Renan Jézus-képével szemben fejti ki saját értelmezését. Renan regényét, ahol a szerző Jézus személyiségének változásáról, „egy lélek történetéről” is próbál képet adni, Nietzsche undorító pszichológiai könnyelműségnek minősíti. A pszichológia szó újbóli alkalmazása mutatja, hogy Nietzsche pszichológián jellemrajzot, lélek-feltárást ért, ám ő igyekszik kiküszöbölni a Renan-féle könnyelműséget, s több ízben hangot is ad óvatosságának, sőt helyenkénti bizonytalanságának. Renan könnyelműségét mi sem jelzi jobban, mint hogy Nietzsche szerint a francia szerző épp a lehető két legalkalmatlanabb fogalommal magyarázza Jézus típusát, a *zseni* és a *hős* fogalmával, amit Nietzsche a Megváltó totális félreértésének tekint. A Renan-féle értelmezés e két emblematis fogalma képezi az a viszonyítási pontot, amihez képest egy ellentétes portrét formál Nietzsche Jézusról, a „hős” fogalmával az *ellenállásra való képtelenséget*, a „zseni” jelzővel pedig az „*idióta*” fogalmát helyezve

²⁸¹ AK, 51-52. o., 60-61. o.

szembe.²⁸² Jézus *ellenállásra képtelen idiótaként* való ábrázolásánál Nietzsche két olyan szerzőre támaszkodik, akiknek hatására 1887-1888 fordulója tájékán igen jelentős mértékben formálódott át addigi Jézus-képe: Tolsztojra és Dosztojevszkijre. Tolsztojtól vette át azt a gondolatot, miszerint a hiteles kereszténység lényege az ellenállás kerülése, Jézus pszichológiájának kidolgozásában pedig a Dosztojevszkij-regényekből ismert idióta-típus volt a mintája. Így a legerőteljesebben az orosz írók hatását magán viselő *Megváltó pszichológiája* egy Dosztojevszkij-regényalakra emlékeztető idióta portréja, aki a tolsztoji kereszténység megvalósítója lesz. Ezért a nietzschei értelmezés tüzetesebb vizsgálata előtt tegyünk egy kis kitekintést a két orosz szerző Jézus- és kereszténység-képére, hogy világosan láthassuk, milyen hatásra nyert végső formát Nietzsche Jézus-képe.

- Tolsztoj és a hiteles kereszténység

Az orosz arisztokrácia nagyvilági életmódját követő Tolsztoj világnézete az 1870-es évek végére jelentősen megváltozott: a saját bevallása szerint korábban nihilista,²⁸³ csak az anyagi élvezeteket hajszoló író egy mély lelki válság után a vallás felé fordult. Mivel azonban úgy vélte, hogy az egyház nem tükrözi hűen Jézus eredeti tanítását, mind jobban eltávolodott a pravoszláv egyháztól, s az evangéliumok tüzetes tanulmányozásával saját szellemi erejéből kívánt eljutni a kereszténység igazi értelméhez. Tolsztoj meg volt róla győződve, hogy a kor Jézus-kutatása hibát követ el, mikor valami mögöttes jelentést keres Jézus tanításához, mert az valójában egyszerű és világos: nem kell agyonmagyarázni, hanem szó szerint kell érteni mindazt, amit Jézus mond, szavainak eredeti, héber jelentéséhez visszanyúlva. A prófétai küldetéstudattól fűtött író, meggyőződve arról, hogy megértette Jézus igazi tanítását,

²⁸² AK, 48. o.

²⁸³ Tolsztoj, Lev Ny.: *Napló*. Osiris, Bp., 1996. 156. o. (ford. Gellért György, Kozma András)

kötelességének érezte, hogy azt műveiben másokkal is megismertesse, s arra törekedett, hogy ő maga is e tanításnak megfelelően éljen. De minden igyekezete ellenére naplói állandó gyötrődésről árulkodnak, mivel sokszor nem érezte magát hűnek saját eszméihez, s kínoztta az a fájdalmas távolság, mely – különösen a családi viszályok miatt – személyes élete és vallásos nézetei között állt fenn.²⁸⁴

A keleti vallásokban jártas Tolsztoj úgy vélte, valójában az emberiség összes nagy tanítója – Buddha, Krisna, Lao-ce, Konfucius, Szókratész, Platón, Epiktétosz, Marcus Aurelius – ugyanazt az isteni tudást közvetítette, mint Jézus, pusztán nála fejeződik ki ez a legvilágosabban. E tanítás két összetartozó elemből áll: Isten mint az abszolút tökéletesség szeretetéből és minden ember megkülönböztetés nélküli szeretetéből. Mint egy levelében írja, e „vallási és erkölcsi igazság mindenütt és mindig ugyanaz... Semmi elfogultságot nem érzek a kereszténység javára. Csak azért érdekelt különösképpen Jézus tanítása, mert 1. keresztények közt születtem és éltem; 2. nagy szellemi élvezetet okozott nekem, hogy tanításait tisztán kihámozhassam az egyházak által végrehajtott, meglepő hamisítások közül.”²⁸⁵ Tolsztoj, akinek szellemisége Bergyajev szerint közelebb áll a buddhizmushoz, mint a kereszténységhez,²⁸⁶ Jézus eredeti kereszténységének félreértéséért főként Pált okolta, aki nélkül vallás sem született volna, ha nem agyalja ki a „feltámadás koholmányát.”²⁸⁷ Úgy vélte, kora egyháza maga a megtestesült Antikrisztus,²⁸⁸ mivel annak rituáléi, hitkövetelése, feltámadás-tana, Krisztus istennek tekintése és az ő megváltó tevékenységére való passzív ráhagyatkozás csak eltávolítanak a tulajdonképpeni kereszténységtől. Tolsztoj felfogása szerint minden ember Isten fia, mindenkinben ott van az isteni szikra, az előttünk álló feladat pedig az, hogy a valódi kereszténység megvalósításával, az Isten akarata szerinti békés,

²⁸⁴ Tolsztoj (1996), 202. o.

²⁸⁵ *Tolsztoj-breviárium. L. Ny. Tolsztoj élete, művei és gondolatai.* Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 2003. 77. o. (szerk. és ford. Cserna Andor)

²⁸⁶ Bergyajev, Nyikolaj: *Az orosz eszme. Az orosz gondolkodás alapvető problémái a XIX. század folyamán és a XX. század elején.* YMCA-Press, Párizs, 1971. 18. o., 107-108. o. (gépelt ford.)

²⁸⁷ Tolsztoj (1996), 197. o.

²⁸⁸ Niebuhr, Richard H.: „Tolstoy's rejection of culture.” In Uő.: *Christ and Culture.* Harper & Row, New York, 1951. 56-65. o. Id. 61. o.

szeretetteli élettel kibontakoztassuk isteni lényegünket.²⁸⁹ Tolsztojnál ezért a *gyakorlat* lesz a fontos, az, hogy hogyan élünk, a megváltáshoz tehát saját erőfeszítéseinkre van szükség, nem a feltámadt Krisztusba vetett hitre. Gyakorlat-központú szemléletére jellemző következő mondása: „Mit számít, hogy Krisztus feltámadott! Feltámadt? Jó, Isten áldja! Számomra az a fontos, hogy tudjam, mit kell tennem, hogyan kell élnem!”²⁹⁰

Tolsztoj szerint Jézus ugyanúgy ember volt, mint mi, de tanítása és élete az isteni igazságot fejezte ki.²⁹¹ Jézus tehát csak példakép lehet számunkra, de az ő tisztelete nem mentesít saját kötelességünktől: magunknak kell törekednünk a lelki tökéletességre, így válhatunk önmagunk megváltóivá, és érhetjük el a boldogságot, a földön megteremtve Isten országát.²⁹² Mivel ennek lényege a teljes erőszakmentesség, az író eszméiből formálódó tolsztojanizmus követői megtagadták a katonai szolgálatot, s tartózkodtak az állami-intézményi életben való részvételtől. A bárminemű erőszak-alkalmazás parancsának szembeszegülő, ily módon „rendbontó” tolsztojanizmus bizonyos értelemben anarchizmusnak minősült, amit maga Tolsztoj cáfolni igyekezett.²⁹³ Azt azonban elismerte, hogy a keresztényi és az állami élet nem fér össze egymással: „nem anarchista vagyok, hanem keresztény. Az én anarchizmusom csak a kereszténység alkalmazása az emberi viszonyokra.”²⁹⁴ Ami Tolsztoj kereszténységét az államhatalom szemében anarchizmussá tette, az a teljes *erőszakmentesség* mint legfőbb erkölcsi elv alkalmazása, Tolsztoj szerint ugyanis csak így győzhető le a Gonosz és érhető el az egész emberi nem szeretetben való egyesülése.²⁹⁵ Mivel ehhez le kell győzni önmagunkat, saját önös vágyainkat, s individuális létünkkel az egyetemes isteni célt, a szeretet és béke megteremtését kell szolgálnunk, ezért Bergyajev antiperszonalista

²⁸⁹ Lev Tolsztoj művei 10. Magyar Helikon, Bp., 1967. 406. o. (ford. Brodsky Erzsébet, Gellért György, Kulcsár Aurél)

²⁹⁰ Troyat, Henry: *Tolsztoj élete*. Európa, Bp., 2007. 491-492. o. (ford. Réz Ádám)

²⁹¹ Tolsztoj (1967), 405. o.

²⁹² Tolsztoj (1967), 401. o.

²⁹³ Niebuhr (1951), 60-64. o.

²⁹⁴ Tolsztoj (1996), 557. o.

²⁹⁵ Török Endre (szerk.): *Az orosz vallásbölcselet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig*. PPKE Vigilia, Budapest-Piliscsaba, 1999. 7. o., 25-27. o. (ford. Baán István)

gondolkodónak véli Tolsztojt.²⁹⁶ Amiről azonban itt szó van, azt helyesebb *supra-perszonalizmus*nak nevezni, vagyis nem személyiségellenes, hanem inkább személyiségfeletti, a személyiséget meghaladó szemléletnek, s mint látni fogjuk, a supra-perszonalizmus képezi majd a közös pontot Dosztojevszkij kereszténység-képével.

Tolsztoj sajátos nézeteinek első megfogalmazása a *Mi az én hitem?* c. vallásos önéletrajz volt, mely az orosz cenzúra miatt nyomtatásban először külföldön jelent meg 1885-ben francia fordításban, *Ma religion* címmel. Tolsztoj itt mutatja be azt a kereszténységet, amit Jézus eredeti tanításának tart, s ami szerinte a legvilágosabban a Hegyi Beszéd öt parancsolatában fejeződik ki, az egész tanítás kulcsa pedig a „*ne álljatok ellene a gonosznak*” elve. Mint írja, ezt az elvet értette meg először az evangéliumokból, s ezen keresztül fogta fel az egész vallás értelmét, a minden ember iránti szeretetet, mely kizárja az erőszak alkalmazását.²⁹⁷ Tolsztoj arra int, hogy Jézus példájára mi is kövessük a nem-ellenállás parancsát, mert csak így érhetjük el a megváltást. Állami közemberként, a társadalom tagjaként azonban szembekerülünk az isteni törvénnyel, ami nem egyeztethető össze a hadviseléssel, az ítélkező és büntető jogszolgáltatással és az egyenlőtlenséget szülő állami berendezkedéssel. Jézus azonban azt kívánja tőlünk, hogy ne ítélkezzünk, a rosszért jóval fizessünk és bocsássunk meg, mert a gonoszságot erőszakkal nem lehet megszüntetni, csak az ellenállás kerülésével.²⁹⁸

Tolsztoj szerint Jézus tanításához hűen példát adott az igazi kereszténységre, mely lényegében egy életmód, ami a *Hegyi beszéd* öt parancsolatában foglalható össze. Míg az ószövetségi törvény az ok nélküli haragot tiltja, addig Jézus semmilyen okot nem ismer el a haragra, hanem első parancsként minden sérelem megbocsátására és megbékélésre int.²⁹⁹ A második parancs ismét az ősi törvény ellenében fogalmazódik meg, amennyiben Jézus

²⁹⁶ Bergyajev (1971), 108. o.

²⁹⁷ Tolsztoj, Lev: *What I believe*. New York, 1886. 5. o. (tr. Constantine Popoff)

²⁹⁸ Tolsztoj (1886), 8-14. o.

²⁹⁹ Vö. Máté 5, 21-26. „Hallottátok, hogy megmondatott a régieknek: Ne öl, méltó az ítéletre. Én pedig azt mondom néktek, hogy mindaz, aki haragszik az ő atyjafiára ok nélkül, méltó az ítéletre (...).”

nemcsak a házasságtörést tiltja, hanem már a bűnös kívánságot is, és nem ismer el okot a házastársi kötelék felbontására.³⁰⁰ A harmadik parancs is az ószövetségi meghaladása, mert Jézus a hamis eskü tiltása helyett mindenféle esküt tilt.³⁰¹ A negyedik parancsot tartja Tolsztoj a kereszténység lényegének és a jézusi tanítás igazi nóvumának: ez a *nem-ellenállás* törvénye, amivel Jézus felülmúlja az ószövetségi „szemet szemért”-elvet.³⁰² Tolsztoj szerint a nem-ellenállás elvét is szó szerint kell érteni, melynek jelentése egyszerűen az, hogy nem szabad erőszakot alkalmazni, mert a gonosztságot nem lehet gonosztsággal megszüntetni, csak úgy, ha mi magunk nem teszünk rosszat. Végül az ötödik parancsolat a felebarát szeretete és az ellenség gyűlölete helyett az ellenség szeretetére szólít fel, aminek megvalósítása az Atyához teszi hasonlatossá az embert.³⁰³ Tolsztoj azonban a személyes ellenség szeretetét lehetetlennek tartja, az viszont alapelve, hogy Jézus nem adott volna olyan parancsot, amely teljesíthetetlen. Az ötödik parancs értelmezésénél ezért az író arra figyelmeztet, hogy mivel a zsidóság nem egyénben, hanem népben gondolkodott, így a felebarát a zsidó hittársat jelenti, az ellenség pedig a nemzet közellenségét. A parancs értelme ezért az, hogy ne tegyünk különbséget nemzeti hovatartozás alapján, hanem mindenkit egyformán szeressünk, aminek egyenes következménye a nemzetek közti ellenségeskedés és háborúk elvetése. Mindent összegezve: ne haragudj, ne kövess el házasságtörést, ne esküdj, ne védj magad erőszakkal, ne háborúzz – ebből az öt parancsból áll Tolsztoj értelmezésében az igazi kereszténység.³⁰⁴

Jézus eredeti tanának rekonstruálása után azonban az író keserűen állapítja meg, hogy senki nem él a keresztény parancsoknak megfelelően, pedig ezek teljesítésével teremthetjük

³⁰⁰ Vö. Máté 5, 27-32. „Hallottátok, hogy megmondatott a régieknek: Ne paráználkodjál! Én pedig azt mondom néktek, hogy valaki asszonyra tekint gonosz kívánságnak okáért, immár paráználkodott azzal az ő szívében.”

³⁰¹ Vö. Máté 5, 33-37. „Ismét hallottátok, hogy megmondatott a régieknek: Hamisan ne esküdjél, (...) Én pedig azt mondom néktek: Teljességgel ne esküdjete; (...)”

³⁰² Vö. Máté 5, 38-42. „Hallottátok, hogy megmondatott: Szemet szemért és fogat fogért. Én pedig azt mondom néktek: Ne álljatok ellene a gonosznak, hanem aki arcul üt téged jobb felől, fordítsd felé a másik orcádat is.”

³⁰³ Vö. Máté 5, 43-48. „Hallottátok, hogy megmondatott: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom néktek: Szeressétek ellenségeiteket, (...) Hogy legyetek a ti mennyei Atyátoknak fiai, aki felhossa az ő napját mind a gonoszokra, mind a jókra, (...). Legyetek azért ti tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes.”

³⁰⁴ Tolsztoj (1886), 25-36. o.

csak meg Isten országát, mely nem más, mint a legnagyobb boldogság, ami a földön elérhető: az emberek közti béke.³⁰⁵ Tolsztoj Pált hibáztatja azért, amiért a parancsok teljesítése helyett az átöröklődő bűn és a feltámadás tanával, Jézus istenként való feltüntetésével és a megváltás egyedüli szükségletének a hit megjelölésével dogmává merevíti a kereszténységet, megfosztva jelentőségétől a földi élet, az emberi aktivitás minőségét. Pedig Tolsztoj szerint a megváltó világosság bennünk van, mind Isten gyermekei vagyunk, s az a fő, hogy hogyan élünk, hogy földi életünkkel ki tudjuk-e bontakoztatni isteni természetünket.³⁰⁶ Tolsztoj tehát hangsúlyozza: Jézus tanítása a földi életünkre vonatkozik, az „igaz élet” vagy „örök élet” az Atya akarata szerinti békés, szereteteli életet jelenti, nem valami individuális halhatatlanságot. Tolsztoj ugyan hitt a lélek halhatatlanságában, ám a halál utáni életet nem személyes feltámadásként fogta fel, hanem úgy, mint a lélek eggyé válását Istennel, ami épp minden individuális jelleg elvesztését jelenti.³⁰⁷ Jézust csak annyiban tekinti Tolsztoj megváltónak, amennyiben megmutatta, hogyan kell élnünk, s igazi keresztények akkor vagyunk, ha teljesítjük Jézus öt parancsát, nem a túlvilági jutalom reményében, hanem a földi boldogságért. Ennek eléréséhez pedig Tolsztoj szerint a kényelmes városi életnél alkalmasabb a fizikai munkával töltött egyszerű, természet közeli életforma, ahol az egymásért végzett munkával haladhatjuk meg létünk individuális jellegét.³⁰⁸

Nietzsche 1887-1888 fordulója körül olvasta a *Ma religion*-t, s részletes kivonatolása után látott hozzá a Jézus-típus kidolgozásához és az eredeti kereszténység rekonstruálásához. Tolsztojt viszonylag ritkán említi írásaiban, akkor is többnyire elhatárolódik az orosz szerzőtől, akit az együttérzés-pesszimizmus képviselőjének tart,³⁰⁹ a jézusi kereszténységről szóló fejtegetései azonban igen erős Tolsztoj-hatást mutatnak. Mint látni fogjuk, a *Ma religion* számos gondolata tér majd vissza a *Megváltó pszichológiájában*. Nietzsche Tolsztoj

³⁰⁵ Tolsztoj (1886), 37-38. o.

³⁰⁶ Tolsztoj (1886), 39-45. o.

³⁰⁷ Tolsztoj (1886), 46-53. o.

³⁰⁸ Tolsztoj (1886), 54-82. o.

³⁰⁹ KSA XII, 409. o., KSA XIII, 75. o.

mintájára helyezi a nem-ellenállás elvét, a teljes erőszakmentességet a tulajdonképpeni kereszténység középpontjába, még szövegszerűen is követve az orosz író munkáját, mikor Tolsztojhoz hasonlóan az evangélium *kulcsának* nevezi a „ne álljatok ellene a gonosznak” - tanítást, melynek alkalmazása teszi a filozófusnál a Jézus-típust egy tolsztojanista képmására az állami életre alkalmatlan, „világtalan” apolitikussá. Nietzsche is gyakorlatként értelmezi az igazi kereszténységet, melynek elemeit a tolsztoji öt parancs alapján rekonstruálja. Bár Jézus és Pál szembeállítás és az eredeti tant félreértő egyház bírálata korábban is szerepelt Nietzschénél, Tolsztojtól újabb megerősítést kaphatott e nézeteihez. Tolsztoj hatását jelzi az is, ahogyan Nietzsche a Megváltó-portréban az istengyermekséget minden emberre kiterjedően értelmezi, Isten országát pedig földi boldogságként fogja fel, mely Jézus gyakorlatának követésével érhető el. Szintén Tolsztoj ösztönözhetette Nietzschét Jézus megváltó tevékenységének példaadásként való értelmezésére, valamint arra, hogy az örök életet ne túlvilági létként, hanem a hiteles földi életként fogja fel, Jézus eredeti kereszténységéből pedig törölje a feltámadás-tant, s helyébe az Istenben való létet mint erőszakmentes, békés életet állítsa, melynek lényege az individualitást felülmúló, minden embert egymással és Istennel egybekötő, megkülönböztetés nélküli szeretet. A számos tartalmi elem – olykor szövegszerű – átvétele alapján bizton állítható, hogy a nietzschei Jézus-kép egyik legfontosabb forrása Tolsztoj műve lehetett. A *Hagyatékban* még számos, Az *Antikrisztus* szövegéből kimaradt leírás található Jézus kereszténységéről, melyek nyilvánvaló Tolsztoj-hatást mutatnak. A legfontosabb feljegyzésekre a *Megváltó pszichológiája* után ki fogunk térni, hogy lássuk, milyen további adalékot nyújtanak e jegyzetek Az *Antikrisztus*-beli portréhoz.

Meglepő módon – ahogy azt E. Poljakova is megállapítja – a Dosztojevszkij-hatáshoz képest viszonylag ritkán tárgyalt téma Tolsztoj Nietzsche-re gyakorolt hatása.³¹⁰ Abban azonban a legtöbb kutató egyetért,³¹¹ hogy a Megváltó-portréhoz Tolsztoj munkája igen jelentős forrás, csupán Benz vonja ezt kétségbe a két szerző különbözőségére hivatkozva, és arra, hogy a nem-ellenállást Tolsztoj a legmagasabb rendű moralitásként mutatja be, míg Nietzschénél ez a gyengeség, a *décadence* jele.³¹² Kaufmann ugyan nem vitatja a Tolsztoj-hatás jelentőségét, de ő is úgy látja, hogy a nem-ellenállás elvének eltérő értékelése adja a különbséget a tolsztoji és a nietzschei Jézus-kép között.³¹³ Különös figyelmet érdemel Havemann értelmezése, aki rámutat arra, hogy a nem-ellenállás elvét Nietzsche nemcsak átveszi Tolsztojtól, de tovább is dolgozza azt, amikor egy *Hagyatékban* maradt feljegyzésben rávilágít a tolsztoji értelmezés belső ellentmondására. Nietzsche így fogalmaz: „– nem ellenállni ’a gonosznak’... De ha nem hisz az ember jóban és gonoszban, akkor ezt minek nevezze?”³¹⁴ A tolsztoji önellentmondás Havemann szerint abban áll, hogy bár Tolsztoj tilt mindenféle ítélkezést, de már a gonosznak minősítésben is benne van a másik ember morális megítélése, így ha az erőszak alkalmazását el is veti Tolsztoj, magában a „nem ellenállni a gonosznak”-elvben mégis benne rejlik az ellenállás, ha nem is gyakorlati, de gondolati síkon. A következőről van tehát szó: Tolsztoj legfőbb eszménye ugyan a megkülönböztetés nélküli, egységet teremtő szeretet, mégis az az elv, mely e szeretet alapkövét képezi, már megkülönböztetést tartalmaz, az emberek felosztását jóra és gonoszra, ami Nietzsche szerint az egyházi – tehát Jézussal ellentétes – keresztény morál alapja. Ezzel szemben az a Jézus, akit Nietzsche Tolsztojt követve, de ennyiben meg is haladva épp a *morál ellenében* rekonstruál, túl van a morálon, túl van jón és gonoszon, hiszen már gondolatban sem áll ellen.

³¹⁰ Poljakova, Ekaterina: „’Beherzter Fatalismus.’ Das (Anti-)Christliche in der Perspektive des russischen Denkens.” In Gerhardt, V. – Reschke, R. (Hg.): *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa. Nietzscheforschung*, Bd. 14. Akademie Verlag, Berlin, 2007. 171-182. o. Id. 177. o.

³¹¹ Vö. Salaquarda (1985), 106. o., Perkins (1997), 362-364. o., Kessler, Peter: „Tolstoj-Studien des späten Nietzsche.” In: *Zeitschrift für Slavistik*, 23. (1978), 17-26. o., Havemann (2002), 170-177. o.

³¹² Benz (1956), 80-90. o.

³¹³ Kaufmann (1974), 341. o.

³¹⁴ KSA XIII, 96. o. (saját fordítás)

Az *Antikrisztus* amorális Megváltója senkit nem minősít gonosznak, megkülönböztetés nélkül mindenkit egyenlően Isten gyermekének tekint, s mivel nincs fogalma a *gonoszról*, így *képtelen* az ellenállásra. A nem-ellenállás elvének ezzel a radikalizálásával, még a gondolatban való ellenállásról is lemondással Nietzschénél már – Tolsztojjal szemben – nem egy morális eszmény fejeződik ki Jézus kereszténységében, hanem egy *morál feletti*. Ehhez a morálon túli embertípushoz pedig a mintát Nietzsche Dosztojevszkij regényeiből vette, ily módon kiegészítve az amorális idióta típusával a Tolsztoj mintájára felfogott keresztény gyakorlatot.³¹⁵

- Dosztojevszkij és az „idióta” típusa

Nem véletlenül foglalkozik a szakirodalom Tolsztojnál jóval többet Dosztojevszkij hatásával, hiszen ennek kiemelkedő jelentőségét maga Nietzsche sugallja.³¹⁶ Dosztojevszkijben, akinek felfedezését a filozófus élete legszebb szerencsés véletlenjei közé sorolta – habár a véletlenszerűséget a Nietzsche-kutatás ma már némileg kétségbe vonja³¹⁷ –, elsősorban a pszichológust, még hozzá a kereszténység pszichológusát³¹⁸ tartotta nagyra: „Dosztojevszkij az egyetlen pszichológus, akitől tanultam valamit.”³¹⁹ Nietzsche legkésőbb 1886/1887 telétől ismerte Dosztojevszkij nevét, több művét is elolvasta,³²⁰ s mindannyiszor a legnagyobb elismeréssel szólt az orosz íróról, mint aki a legértékesebb pszichológiai anyagot

³¹⁵ Havemann (2002), 172-173. o.

³¹⁶ Többek között Benz szentel különös figyelmet Dosztojevszkij hatásának, akiben szerinte Nietzsche önmaga ellentípusát láthatta. Vö. Benz (1956), 92-103. o.

³¹⁷ Bár Nietzsche egy 1887. februári levélben tesz említést először Dosztojevszkijről, mint akiről addig nem is hallott, R. Müller-Buck bizonyosra veszi, hogy Nietzsche már korábban is ismerte Dosztojevszkij nevét, ugyanis J. V. Widmann-nak a *Túl jón és rosszon*-ra írt recenziója előtt egy Dosztojevszkijtől vett mottó állt, amit Nietzsche olvasott. Eszerint 1886 őszén már ismernie kellett az orosz szerzőt, jöllehet maga Nietzsche ennek ellenkezőjét állítja az 1887. febr. 23-án Overbecknek írt levélben. Vö. Müller-Buck, Renate: „Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte”: Nietzsche liest Dostojewskij.” In: *Dostoevsky Studies, New Series*, Vol.VI. (2002), 89-118. o. Id. 91. o.

³¹⁸ Benz (1956), 96-97. o.

³¹⁹ BA, 93. o.

³²⁰ Miller, Charles A.: „Nietzsche’s ’Discovery’ of Dostoevsky.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 2. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1973. 202-257. o.

szolgáltatja számára,³²¹ és aki megértette Jézus típusát. Dosztojevszkij azonban önmagát nem tartotta pszichológusnak; – mint írja: „pszichológusnak neveznek: nem igaz, csak realista vagyok, a szó legmagasabb értelmében, mert az emberi lélek teljes mélységét ábrázolom.”³²² Nietzsche pedig éppen erre a dosztojevszkiji mélységre volt szüksége, mikor Renan pszichológiai könnyelműségével³²³ szemben, a liberális Jézus-kutatás tudományos módszerei helyett egyedüli tekintélyként az orosz „pszichológust” elismerve alkotta meg saját pszichológiai portréját a Megváltóról.

Dosztojevszkij tanítványaként Nietzsche ekkoriban magára is szívesen gondolt úgy, mint pszichológusra, „aki előtt pontosan annak kell megszólalnia, ami szeretne csendben maradni,”³²⁴ aki képes a függöny félrehúzásával bepillantani a világtörténelem színpalái mögé és leleplezni a háttérben megbúvó motívumokat.³²⁵ Mint látni fogjuk, Jézus pszichológiai típusát is egy rejtett okra, a típus fiziológiai feltételére vezeti vissza, ebben is Dosztojevszkijt követve, akinek regényei Nietzsche szerint ugyanazt a fiziológiai típust mutatják be, mint az evangéliumok.³²⁶ Ennek a fiziológiai-pszichológiai típusnak a megnevezésére vezeti be Nietzsche a Megváltó-portréban az összetett jelentésű *idióta* fogalmát, melynek értelmezésére a későbbiekben részletesen ki fogunk térni. Most ismerjük meg az idióta-típus dosztojevszkiji megjelenítését, a *Megváltó pszichológiájához* fontos forrásnak számító *Félkegyelmű*³²⁷ c. regényt!

A profetikus Tolsztojjal ellentétben Dosztojevszkij – saját bevallása szerint – egész életét a hit szomjúhozásában, a vallásosság és a kételkedés közt ingadozva töltötte.³²⁸ Az egyházat ő is bírálta, amiért földi hatalomra tör és „egy eltorzított (...) Krisztust, Krisztus

³²¹ Levél G. Brandes-nek, 1888. nov. 20.

³²² Dosztojevszkij, Fjodor M.: *Tanulmányok, vallomások*. Európa, Bp., 1985. 410. o. (ford. Bakcsi Görgy et al.)

³²³ AK, 48 o.

³²⁴ BA, 7. o.

³²⁵ AK, 13. o.

³²⁶ WE, 40. o.

³²⁷ Német fordításban a cím: *Der Idiot*.

³²⁸ Dosztojevszkij, Fjodor M.: *Tanulmányok, levelek, vallomások*. Magyar Helikon, Bp., 1972. 461. o. (ford. G. Lányi Márta et al.)

ellentétét, (...) az Antikrisztust hirdeti.”³²⁹ Az istenhitnél fontosabb volt számára Krisztus mint a tökéletes erkölcsi példakép iránti hűség: „ha valaki bebizonyítaná, hogy Krisztus nem egyenlő az igazsággal, (...) akkor én inkább Krisztussal kívánnék maradni, mintsem az igazsággal.”³³⁰ Dosztojevszkij Krisztus-centrikus vallásossága³³¹ szerint Krisztus annak az örök emberi ideálnak a megtestesítője, mely felé minden embernek törekednie kell, még ha ezen ideál földi létünkben nem is valósítható meg maradéktalanul.

Krisztus erkölcsi szépségének bemutatását tűzte célul az író 1868-ban alkotott regényében, *A Félkegyelműben*³³² a főszereplő Miskin herceg alakján keresztül:³³³ „egy tökéletes szépségű embert szeretnék ábrázolni. (...) Csak egy tökéletesen szép személyiség van a világon: Krisztus.”³³⁴ A herceg karakterét három mintából illesztette össze Dosztojevszkij. Krisztus mellett másik forrása Cervantes regénye, aki Don Quijote alakjában bemutatja „az ember örökös törekvését az eszmény földi megvalósítására és egyben hősies-groteszk bukását akkor, amikor ezt az ideált végletes formában meg is próbálja valósítani.”³³⁵ Miskin személyiségének harmadik mintája pedig a „Krisztusért szent balgatag” típusa, a szentség egy sajátosan ortodox formája.³³⁶ A szent félkegyelmű vagy szent balgatag típusának nagy jelentősége van az orosz néphitben, és az orosz irodalomban is kedvelt téma. A társadalomból kirekesztett, egyszerre csodált és gúnyolt szent bolond – Miskinre is érvényes – jellemzői az önmegtagadás, béketűrés, részvét, gyermeki ártatlanság, bölcsesség a krisztusi

³²⁹ Dosztojevszkij, Fjodor M.: *A félkegyelmű*. Európa, Bp., 1981. 737. o. (ford. Makai Imre)

³³⁰ Dosztojevszkij (1972), 461. o.

³³¹ Grillaert, Nel: *What the God-seekers found in Nietzsche. The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance. Studies in Slavic Literature and Poetics* Vol. L. Rodopi, Amsterdam -NewYork, 2008. 54. o.

³³² A regény címének eredetileg Dosztojevszkij a *Krisztus Herceget* szánta. Vö. Havasi Ágnes: *Dosztojevszkij szentjei. A pozitív szépségű hősök ortodox egyházi eredete*. L'Harmattan, Bp., 2008. 33. o.

³³³ A krisztusi eszményt ugyan több dosztojevszkiji regényhős is kifejezi – legtisztábban Aljosa Karamazov alakja –, az író Krisztust közvetlenül csak egy helyen ábrázolta, *A Karamazov testvérekben* olvasható *Nagy inkvizítor legendájában*, ahol Krisztus a végtelen könyörület és szelíd alázat vonásait hordozza, aki szabad szeretetet vár az emberektől. Dosztojevszkij tervezett ugyan egy önálló művet is Jézusról, ám ennek megírására már nem került sor. Vö. Dosztojevszkij, Fjodor M.: *A Karamazov testvérek* I. Jelenkor, Pécs, 2004. 312-335. o. (ford. Makai Imre), Havasi (2008), 162-170. o.

³³⁴ Dosztojevszkij (1981), Utószó.

³³⁵ Bakcsi György: *Dosztojevszkij*. Gondolat, Bp., 1970. 232. o.

³³⁶ Havasi (2008), 13. o.

szeretet hirdetésében, de a világi dolgokban való járatlanság. A szent bolond típusához kapcsolt betegség az epilepszia, amire a 19. sz.-ban úgy tekintettek, mint az idiotizmus egy formájára.³³⁷

Miskin a Dosztojevszkijnél tökéletesnek tekintett kereszténység képviselője: szelíd, alázatos, tisztaszívű, gyermekien őszinte és ártatlan. Miskin, aki idegenként mozog az anyagi világban, s csak a gyermekek társaságában érzi jól magát, a maga éteri tisztaságában szinte már krisztusszerű lényre magasodik: mindenki felé nyitottsággal, megkülönböztetés nélküli, jón-rosszon túli szeretettel fordul, mindenkit békéltet, mindenkinek megbocsát. A herceget morál feletti, a morális megítélés szerint „rossz” emberre is kiterjedő szeretete teszi valami emberen túli eszmény Krisztushoz hasonlatos megtestesülésévé.³³⁸ Ez az angyalszerű lény azonban az anyagi világ dolgaiban való járatlansága, naivitása, ügyetlensége folytán sokszor válik Don Quijote módjára nevetség és gúny tárgyává, az egész lényétől idegen környezet általános értetlenségével körülvelt kívülállóvá. Miskint jámborsága, benső tisztasága, mindenkire egyformán áradó szeretete kívül rekeszti az emberi társadalmon; csak a lélek világában van otthon, látnoki intuícióval lát bele mások lelkébe, s néha jövőjébe is. Magányát csak tovább mélyíti epilepsziája, ami döntően befolyásolja Miskin jellemét és emberi kapcsolatait. Orvosa szerint a betegsége miatt félkegyelműnek tartott herceg ugyanis csak látszatra felnőtt, de értelmi-lelki fejlettség tekintetében megmaradt gyermeknek.³³⁹

Miskint betegsége különös élményben részesíti, melynek leírásában a szintén epilepsziában szenvedő író saját tapasztalatait használta fel: „ő maga elmondta és epilepsziás hőseivel (Miskin herceggel, Kirillovval) is elmondatta, hogy ’néhány pillanatig olyan

³³⁷ Wigzell, Faith: „Dostoevskii and the Russian folk heritage.” In: *The Cambridge Companion to Dostoevskii*. Cambridge, 2004. 21-46. o.

³³⁸ A szakirodalomban gyakran meg is jegyzik, hogy Miskin – szemben a szintén emberszerető, de hús-vér Aljosa Karamazovval – túlságosan légies, az érzékiségnek is híján levő, cselekvésképtelen figura, az író legelvontabb eszme-hőse. Az evangéliumi eszmény igazi megtestesítője Aljosa, az „élő ikon” (Havasi (2008), 135-161. o.), míg Miskin már nem is emberszerű, inkább olyan, mint egy testben élő angyal. Vö. Havasi (2008), 30. o., Bakcsi (1970), 232. o., 327. o., Troyat, Henry: *Dosztojevszkij*. Filum Kiadó, Bp., 1997. 303-304. o., 378. o. (ford. Sárközy György, Déry Tibor), Bergyajev, Nyikolaj: *Dosztojevszkij világszemlélete*. Európa, Bp., 1993. 52. o., 137. o. (ford. Baán István)

³³⁹ Troyat (1997), 297. o.

boldogságot érzek, amelyhez fogható normális állapotban nem létezik, és amelyről egészséges embernek fogalma sem lehet. Teljes harmóniát érzek magamban és az egész világban, és ez az érzés olyan erős, olyan édes, hogy néhány ilyen átszellemült másodpercért nem kár odaadni tíz évet az életünkből, vagy akár az egész életet.”³⁴⁰ Az orvosi szaknyelvben epilepsziás aurának nevezik ezt a rohamot megelőző állapotot, melyben a beteg egészen különös érzéseket is átélhet, ritkább esetben eufóriát is, habár Dosztojevszkij auraleírása orvosi szempontból is egyedülállónak mondható.³⁴¹

Az író saját aurabeli élményét építi be Miskin karakterébe, aki ugyanolyan eufóriát él át a roham előtt, mint az író. Ilyenkor „mintegy fény gyúlt az agyában, és (...) megfeszült az egész életerejé. Életérzése, öntudata szinte megtízszereződött (...). Elméjét, szívét rendkívüli fény világította be; mintha egy csapásra lecsillapodott volna minden vigalma, kétsége, nyugtalansága, és feloldódott volna valami derűs és harmonikus örömmel, reménnyel, értelemmel és a végső ok ismeretével teli magasztos nyugalommal.”³⁴² Akárcsak Miskin és Dosztojevszkij, úgy Kirillov, az *Ördögök* epilepsziás szereplője is ezt az egységet éli át eksztatikus aura-élménye során: olyan mindent igenlő, örök harmóniát érez, mely az ember fizikai valójában nem is viselhető el tovább néhány másodpercnél, de ez az érzés olyan örömteli, hogy felér az egész élettel.³⁴³

Miskin számára is ezek a roham előtti pillanatok, melyekben egy időtlen harmóniát él át, olyan határtalan boldogságot adnak, amiért egész életét odaadná. A herceg azonban eltűnődik azon, vajon ez a megvilágosodásszerű, boldog élmény fejezhet-e ki igazságot, ha egyszer megjelenése egy betegség folyamánya. Először úgy látja, hogy a legmagasabb rendű életérzés ezen felvillanása, mivel betegség, azaz a szabályszerű állapot felborulása, nem lehet valami magasabb rendű lét, hanem épp a legalacsonyabbhoz kell sorolni. „Ámde végül mégis

³⁴⁰ Bakcsi (1970), 90. o.

³⁴¹ Rajna Péter: *Kiválasztottak, megszállottak, nyavalyatöröttek. Epilepszia a szépprózában*. MultiArt, 2007. 123. o.

³⁴² Dosztojevszkij (1981), 305. o.

³⁴³ Dosztojevszkij, Fjodor M.: *Ördögök*. Jelenkor, Pécs, 2005. 641-642. o. (ford. Makai Imre)

erre a rendkívül ellentmondásos következtetésre jutott: 'Mit számít, hogy ez betegség? Hát mi van abban (...), hogy ez nem normális feszültség, ha maga az eredmény (...) a harmónia, a szépség legfelső fokának bizonyul, és megadja a teljességnek, az egyensúlynak, a kiengesztelődésnek és az élet legfelsőbb szintézisével való, ujjongó, imádságos egybeolvadásnak mindaddig (...) sosem sejtett érzését?'³⁴⁴ Miskinnak ezt az egység-élményét, az élet végső szintézisébe való bepillantást Hermann Hesse mágikus élménynek nevezi, melynek során Miskin „képes a világon mindennel azonosulni, együtt érezni, képes mindent megérteni és elfogadni,”³⁴⁵ mert ebben az eufórikus teljesség-élményben „mindenre igen mondatik, (...) minden gondolat és annak ellentéte is igaznak tűnik.”³⁴⁶ Ebben a végső szintézisben az ellentétek egybeolvadnak: az a mágikus bölcsesség, mellyel a roham előtti belső fény megvilágosítja Miskint, az ellentétek egységének meglátása, a jón és rosszon túli, mindent magába ölelő teljesség látomása.

Az epilepszia és az eksztatikus aura során nyert misztikus bölcsesség jelentős nyomot hagy Miskin jellemén. Az örök harmónia érzete, az élet végső szintézisének átélése adja alapját Miskin csendes életörömének és a minden emberre egyformán áradó, amorális szeretetének. Ugyanakkor e magasztos pillanatok következménye Miskin idiotizmusa, akit a gyakori rohamok szinte félkegyelművé tettek.³⁴⁷ Ez az epilepsziához kötődő, tehát fiziológiailag meghatározott idióta-mivolt igen összetett jelentést hordoz a regényben: benne rejlik a herceg magánya, befelé fordulása, ami az epilepsziás beteg kirekesztettségével, a betegséghez fűződő negatív sztereotípiákkal hozható összefüggésbe, a testi-szellemi infantilizmus és az ehhez köthető hiposzexualitás,³⁴⁸ szexuális közömbösség is. Így amikor Nietzsche Dosztojevszkij nyomán majd az idióta típusához a gyerekeséget, a nemi ösztönök

³⁴⁴ Dosztojevszkij (1981), 305. o.

³⁴⁵ Hesse, Hermann: „Gondolatok Dosztojevszkij *A félkegyelmű* című művéről.” (ford. Szlukovényi Katalin) In Uő.: *Pillantás a káoszba: tanulmányok*. Cartaphilus, Bp., 2000. 7-17. o. Id. 12. o. (ford. Ács Edina et al.)

³⁴⁶ Hesse (2000), 12-13. o.

³⁴⁷ Dosztojevszkij (1981), 39. o., 305. o.

³⁴⁸ Halász Péter: *Epilepsziás tünetegyüttesek. Diagnosztika, terápia és pszichoszociális vonatkozások*. Springer Kiadó, Bp., 1997. 60. o.

kifejezetlenségét vagy a társadalmi kívülállást, az apolitikus világtalanságot kapcsolja, akkor az epilepsziához társuló valós fiziológiai-pszichológiai-szociális jelenségeket ír le.

További járuléka lehet az idióta típusához a miskini minta mellett az a 19. sz.-ban általánosan elterjedt felfogás, miszerint az epilepsziához – amit ekkor még téves módon elmebetegségnek tekintettek – egy meghatározott személyiségtípus társul. A mai orvostudomány is elismeri, hogy az epilepszia hajlamosít pszichopatológiai jelenségek kialakulására, és számon tartják az epilepsziás személyiségtorzulást, az ún. Geschwind-szindrómát is, melynél megfigyelhető a hipermoralitás, a vallásosság, a fokozott igazságkeresés és a filozófiai érdeklődés.³⁴⁹ Ez a személyiségkép is szerepet játszhatott abban, hogy a Dosztojevszkijtől kölcsönzött idióta-típust használta fel Nietzsche a Megváltó pszichológiai típusának kidolgozásában.

Minden bizonnyal *A félkegyelmű* hatása állhat a mögött, hogy – mint a kutatás kimutatta – Nietzsche 1888-ban sokkal gyakrabban használja az „idióta” fogalmát, mint korábban, és többnyire a szó dosztojevszkiji értelmében.³⁵⁰ A szakirodalomban ugyan régóta vita tárgya, hogy vajon Nietzsche olvasta-e *A félkegyelműt*, aminek kétségbe vonására egyedül az adhat okot, hogy a filozófus sehol nem említi konkrétan, cím szerint a regényt. A legtöbb kutató mégis valószínűnek tekinti *A félkegyelmű* olvasását, vagy legalábbis – ami Kaufmann álláspontja – a regény központi gondolatának ismeretét.³⁵¹ Emellett nemcsak *Antikrisztus* erős Dosztojevszkij-hatást mutató Jézus-képe szól, hanem még inkább az a két, *Hagyatékban* maradt feljegyzés is, melyben Nietzsche az idióta-típust közvetlenül Dosztojevszkij Jézus-képével kapcsolja össze. A *Jézus: Dosztojevszkij* c. jegyzetben így fogalmaz: „Csak egyetlen pszichológust ismerek, aki abban a világban élt, ahol a kereszténység lehetséges, ahol egy Krisztus minden pillanatban támadhat... az Dosztojevszkij. Eltalálta Krisztust: – és mindenekelőtt ösztönösen őrizkedett megóvni ezt a

³⁴⁹ Halász (1997), 64. o.

³⁵⁰ Vö. Müller-Buck (2002), 114. o. Nietzsche 38-szor használja az „idióta” fogalmát, ebből 33-szor 1888-ban.

³⁵¹ Kaufmann (1974), 340. o.

típust Renan vulgáris ábrázolásától. (...) De foghat az ember durvábban mellé, mint ha Krisztusból, aki egy idióta volt, zsenit csinál? Ha Krisztusból, aki a heroikus érzelem ellentétét fejezi ki, hőst hazudik?”³⁵² Még nyomósabb érv *A félkegyelmű* olvasása mellett a *Jézus típusa* c. feljegyzés: „Jézus a zseni ellentéte: ő egy idióta. Érezni a képtelenségét a realitás megértéséhez (...). Hogy a tulajdonképpeni férfi-ösztönök – nemcsak a nemi, hanem a harc, a büszkeség, a heroizmus ösztöne is – soha nem fejlődött ki benne, hogy visszamaradott és gyerekes maradt a pubertás korában: ez a bizonyos epileptikus neurózis típusához tartozik. Jézus az ő legmélyebb ösztöneiben hősietlen: soha nem harcol (...).”³⁵³

Az idézett feljegyzésekben a Dosztojevszkijre hivatkozás, az „idióta” titulus és annak tartalmi körülhatárolása mind *A félkegyelmű* hatását támasztja alá. A regény is olyannak ábrázolja Miskint, mint aki testileg is ártatlan („én nem vehetek el senkit se, mert beteg vagyok”³⁵⁴ – mondja a herceg magáról), nem harcol és nem áll ellen („eltűr egy pofont, és nem hívja ki párbajra a sértőt”³⁵⁵), és aki testileg-szellemileg is megmaradt valami gyermeki állapotban. Miskinnél ez a gyerekesség szoros kapcsolatban van epilepsziás voltával, s Nietzsche is az idézett jegyzetben az epileptikus neurózissal magyarázza Jézus infantilizmusát. Az *Antikrisztus* Megváltó-portréjában ugyan nem említi az epilepsziát, de jegyzeteiben többször is epilepsziásnak nevezi Jézust,³⁵⁶ s e betegségnek igen nagy szerep jut a Megváltó fiziológiailag megalapozott pszichológiájában.³⁵⁷

Miskin és a Megváltó ezen közös vonásai – az epilepsziához társuló gyerekesség és a férfias-heroikus ösztönök hiánya – mellett fontos elemét képezi az idióta-típus pszichológiájának az az eufórikus, megvilágosodásszerű élmény is, melyet Miskin az

³⁵² KSA XIII, 409. o. (saját fordítás)

³⁵³ KSA XIII, 237. o. (saját fordítás)

³⁵⁴ Dosztojevszkij (1981), 50. o.

³⁵⁵ Dosztojevszkij (1981), 181. o.

³⁵⁶ Így pl. egy 1887. nov. és 1888. márc. közti töredékben, amikor Assisi Ferencről írja, hogy „neurotikus, epilepsziás látnok, mint Jézus.” HA, 106. o.

³⁵⁷ Az epilepszia és az idiotizmus közötti közvetlen összefüggés mellett érvel P. Stellino is. Vö. Stellino, Paolo: „Jesus als 'Idiot.' Ein Vergleich zwischen Nietzsches Der Antichrist und Dostojewskijs Der Idiot.” In Gerhardt, V. – Reschke, R. (Hg.): *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa. Nietzscheforschung*, Bd. 14. Akademie Verlag, Berlin, 2007. 203-210. o. Id. 208. o.

epilepsziás rohamok előtt él át. Tekintve, hogy *A félkegyelművel* ellentétben az *Ördögöket* Nietzsche bizonyíthatóan olvasta, és Kirillov aura-leírását ki is jegyzetelte, C. A. Miller az epilepszia és az eufórikus egység-élmény Jézus-képre gyakorolt hatásánál nem Miskint tartja az idióta-típus mintájának, hanem Kirillovot, aki a rohamok előtt szintén az időtlen boldogság, az örök harmónia élményét éli át.³⁵⁸ Miller szerint kirillovi mintára fogja fel Nietzsche a szívben hordozott Mennysországot az eszkatológia nélküli Megváltó-portréban pszichológiai szimbólumként, egy buddhista-epikureus benső örömállapotként.³⁵⁹ S mivel ezt a magasrendű élményt Kirillov is, akárcsak Miskin, betegsége folytán éli át, így Miller szerint Nietzsche úgy tekintett erre az interiorizált Mennysországra, mint egy fiziopatológiás jelenségre, a pszichológiai szimbolista Jézusra pedig, mint beteg, dekadens epileptikusra.³⁶⁰

Az idióta-típus mintájának – P. Stellinóval egyetértve³⁶¹ – inkább Miskint, mint Kirillovot vélem, mivel a herceg karaktere az említett gyerekességgel, a férfias-heroikus ösztönök hiányával közelebb áll Nietzsche Jézusához. De akár Miskin, akár Kirillov auraleírását tekintjük Nietzsche forrásának, mindkettő megfeleltethető annak a pszichológiai szimbólumként felfogott Isten-országának, amit *Az Antikrisztus* Megváltója önmagában hordoz. Csakhogy – és itt nem érthetünk egyet Miller értelmezésével – Nietzsche ezt a benső Mennysországot egy magasrendű állapotként írja le, mint ahogyan értékes életgyakorlatként ábrázolja Jézus jón és rosszon túli szeretetgyakorlatát is, amely tényleges megvalósítását képezi annak a benső örömállapotban átélt szintézisnek, az ellentéteket egybeolvasztó, mindent igenlő egység-élménynek, amibe Dosztojevszkij szereplői nyernek bepillantást eksztatikus auraélményük során. A Kirillov és Miskin által átérzett örök harmónia és végső szintézis párja így a *Megváltó pszichológiájában* a szív Mennysországa mint evilági, benső boldogság és a morálon túli szeretet gyakorlata.

³⁵⁸ Miller, Charles A.: „The Nihilist as Tempter-Redeemer: Dostoevsky’s ‘Man-God’ in Nietzsche’s Notebooks.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 4. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1975. 165-226. o.

³⁵⁹ Miller (1975), 174-175. o.

³⁶⁰ Miller (1975), 177.o., 180-181. o., 220. o.

³⁶¹ Vö. Stellino (2007), 205. o.

Dosztojevszkij a legmagasabb rendű életérzésnek és az élet igazi értelmének a Miskin és Kirillov által átélt örömteli egység-élményt és annak a földi életünkben való kifejezését tartja. Az író hite szerint az ember erkölcsi fejlődésének célja az individuális elkülönültség megszüntetése, az ego egybeolvadása a mindenséggel, mely a felebaráti szeretet gyakorlatában fejeződik ki.³⁶² Ilyen egótlan módon, az elkülönült Én határait, minden kizárást és távolságot feladva szeret Nietzsche értelmezésében az idióta Jézus is, aki így életével meg is valósítja a benső boldogságként átélt egység-élményt. S mivel e szeretetegység megteremtéséhez Jézus lemond az ellenállás minden formájáról, így válik a dosztojevszkiji idióta-típus a tolsztoji kereszténység tökéletes gyakorlójává. Mindkét orosz író felfogásában tehát a Jézus által képviselt hiteles kereszténység lényege az önös személyiséget meghaladó szeretetegységben, a supra-perszonalizmusban áll; – annyi különbséggel, hogy Tolsztojjal ellentétben Dosztojevszkij a személyiség teljes meghaladását a földi életben nem tartja elérhetőnek. A *félkegyelmű* írója szerint az ego határait feloldó szeretetre csak Krisztus képes, az erkölcsi eszménykép, az ember csak törekedhet erre, s ez a szüntelen törekvés a legfőbb feladata.³⁶³ A földi élet azonban az ego birodalma, ahol szükség van az anyagi életben való tájékozódáshoz az elkülönült Énre. Így az, aki megpróbálja feladni saját individuális határait, ahogy ezt Miskin is teszi, nemcsak eszményinek tűnhet, hanem nevetségesnek és a szokásos életkeretekhez, a társas érintkezésben határokat és korlátokat képző normákhoz igazodni nem tudó, a társadalmi életre alkalmatlan, apolitikus embernek is. Az idióta-típushoz tehát egy – a későbbiekben még tárgyalandó – politikai jelentés is társul, mely már a szó dosztojevszkiji használatában is benne rejlik az idióta fiziológiai-pszichológiai értelme mellett.

A Dosztojevszkijtól kölcsönzött idióta-típus tehát, melyre Nietzsche Jézus egész pszichológiáját építi, igen összetett jelentést hordoz. Az orosz hagyomány szent balgatagjából kinövő pszichológiai típus meghatározott fiziológiai és szociális vonatkozásokkal összefügg

³⁶² Cassedy, Steven: *Dostoevsky's Religion*. Stanford University Press, Stanford, California, 2005. 119. o.

³⁶³ Cassedy (2005), 128. o.

az epileptikus személyiséggel, de nem pusztán orvosi jelentése van. Az epilepsziás Miskin mintájára elgondolt Megváltó idiotizmusa magába foglalja mindazt a jellemvonást, melyet Dosztojevszkij szent félkegyelműje felmutat: a gyerekességet, a nemi-harcias ösztönök hiányát és az értelenséget, az ego határait eltörlő szeretetet.

- A Megváltó pszichológiája

A Jézus-kép mögött álló legfontosabb hatások vizsgálata után rátérhetünk Nietzsche végső, kiforrott Jézus-portréjának, *Az Antikrisztus* 29. paragrafusával kezdődő *Megváltó pszichológiájának* elemzésére. Ahogy arról korábban szó volt, a *décadence* történetének morálgenealógiai tárgyalásába épül be a Megváltó-téma. Nietzsche Jézus lázadó reformátorként, a morál ellenfeleként való értelmezésének a 27. paragrafusbeli, s egyben végső megfogalmazása után, immár elhatárolódva e motívumtól, a csalás-elméletet alapul véve készít pszichológiai portrét az egyházi kereszténységtől radikálisan elválasztott történeti Jézusról. Arra is utaltunk a korábbiakban, hogy az itt kifejtett Jézus-értelmezés, bár merőben újszerű, mégsem minden előzmény nélküli: a feltétlenkedő Jézus motívuma folytatódik benne, ám jelentősen átalakulva – épp a tárgyalt szerzők, Tolsztoj és Dosztojevszkij hatására. A Megváltó – nevezzük így *Az Antikrisztus* Jézusát – épp oly érzékeny, nemes és finom lelkű, mint a *Zarathustra* vagy a *Túl jón és rosszon* feltétlenkedője, csak hogy ő nem követeli az emberi határokat is meghaladó szeretetet, hanem egy tolsztojanista idióta módjára maga gyakorolja azt. A feltétlenkedő Jézus csillapíthatatlan szeretetvágyában keserűvé válik, aki gyűlöli az életet és átkozza a nevetőket, a Megváltó ellenben minden embert feltétel nélkül szeret, az életet pedig evilági valójában is Isten országaként, földi Mennyszázként éli. Detering érdekes felvetése szerint így a Megváltó alakja válasz lehet a *Zarathustra* nemes, de éretlen Jézusára, akiről Zarathustra azt mondta, hogy ha tovább élt volna, akkor visszavonta

volna tanítását, és megtanult volna élni, nevetni és szeretni a földet.³⁶⁴ Detering szerint a Megváltó a maga szelíd igenlésével pont ezt a fejlődési fokot mutatja fel, miután megtanulta Zarathustra leckéjét.³⁶⁵ Detering értelmezésével szemben azonban elmondhatjuk, hogy bár a Megváltó a jón és rosszon túli, egyetemes szeretetben kifejeződő amoralitásánál fogva valóban egyfajta igenlő figura, a dionüszoszi eszménytől mégis távol áll, mégpedig a típus kóros fiziológiai jellemzői miatt.

Jézus típusának fiziológiai-pszichológiai elemzését, mint említettük, Nietzsche Renannal vitatkozva, Jézus hősként és zseniként való értelmezésének ellenében fejti ki. A hős-titulussal Nietzsche a szembeszállás képtelenségét állítja, mikor Tolsztojt követve a „ne álljatok ellene a gonosznak” elvét az evangéliumok kulcsának tekinti. Szintén Tolsztoj hatása érvényesül a jézusi boldogság értelmezésében úgy, mint „boldogság a békében, a jámborságban, az ellenségeskedésre való *képtelenségben*.”³⁶⁶ A tolsztoji felfogáshoz képest az igazi nóvumot az jelenti, hogy Nietzschénél Jézus nem valamilyen vallási vagy morális megfontolás miatt mond le az ellenállásról, hanem azért, mert eleve *képtelen* rá. Az ellenállásról való lemondás tehát itt nem valamiféle erényként interpretálódik, hanem szükségszerűségként, ugyanis a típus fiziológiai adottságai folytán Jézusnál *ösztönné* vált a nem-ellenállás. Ugyanilyen fiziológiai meghatározottságú ösztönösségről van szó Miskin és az epileptikus idióta esetében is, akinek pszichológiájához hozzá tartozik az ösztönös „hősietlenség” a férfias-heroikus ösztönök kifejeletlensége miatt. A tolsztoji mintára elgondolt nem-ellenálló Jézus portréját tehát a filozófus a dosztojevszkiji idióta típusával egészíti ki és teszi teljessé.

A zseni fogalmával Nietzsche Dosztojevszkijt követve az „idiótát” helyezi szembe, s teszi ezt egy „fiziológus szabatoságával szólva,”³⁶⁷ az idióta fogalmához ugyanis egy

³⁶⁴ Z, 92. o.

³⁶⁵ Detering (2010), 61. o.

³⁶⁶ AK, 48. o.

³⁶⁷ AK, 48. o.

meghatározott fiziológiai jelentést köt: „a tapintási érzék beteges ingerelhetőségének olyan állapotát, amely visszaretten egy szilárd tárgy”³⁶⁸ érintésétől. Ennek a patológiás fiziológiai habitusnak – amely tehát egy extrém fokú testi érzékenységet jelent – a következménye, pszichológiai folyománya az ösztönszerű gyűlölet „mindennemű realitással szemben, menekülés a ’megragadhatatlanba,’ a ’felfoghatatlanba,’ akarat, amely szembenáll minden formulával, minden idő- és térfogalommal, mindazzal, ami szilárd, ami szokás, intézmény, egyház; egy olyan világban való otthonlét, amely már semminemű realitással sem érintkezik, egy már csak ’benső’ világ, ’igaz’ világ, ’örök’ világ...”³⁶⁹ Az idiotizmus pszichológiai tartalma tehát a realitásgyűlölet, mely több értelmező, pl. Urs Sommer szerint is paradox kísérője a jézusi szeretetnek.³⁷⁰ Valójában azonban nincs szó paradoxonról, Nietzsche pszichológiai portréja nagyfokú belső koherenciát mutat, hisz a pszichológiai habitust következetesen bontja ki a típus fiziológiai karakteréből, ezért is beszél *ösztönösségről*. Ahogy a típus ösztönösen képtelen az ellenállásra, úgy a realitástól is ösztönösen fordul befelé, hiszen – s így világossá válik, hogy nincs szó gyűlölet és szeretet valamilyen ambivalens kettőséről – a feltétlen szeretetet gyakorló Megváltó, ahogy a külső harcra, úgy a belső ellenállásra, tehát a gyűlöletre is képtelen. Vagyis az idióta-típus esetében a gyűlölet nem negatív érzelmet jelent, hanem a realitástól való elfordulást, befelé fordulást, – Csejtei Dezső találó terminusával élve – *világtalanságot*.³⁷¹

A világtalan idióta elfordul a külső valóságtól, a lélek világában van otthon, ennyiben tehát *szemben áll* a külső anyagi valóság rögzített, szilárd szegmenseivel, így az egyházzal is. De nem a zsidó egyházzal szembekerülő Jézus motívuma kerül itt elő: az idióta Jézus szembenállása a realitással nem lázadás, hanem ösztönös *menekülés* egy benső világba. Amiről itt szó van, az nem egy tudatos szembeszegülés, hanem az idiotizmusból következő

³⁶⁸ AK, 48-49. o.

³⁶⁹ AK, 49. o.

³⁷⁰ Urs Sommer (2000), 306. o.

³⁷¹ Csejtei (2005), 130. o.

apolitikus magatartás. Abban pedig, hogy nem a túlvilági lét, hanem a benső világ minősül itt igaz és örök világnak, ismét csak Tolsztoj hatása érvényesül, összhangban az idióta-típussal, hiszen idő- és térfogalom híján eleve kizárul Jézus pszichológiájából az eszkatológia.

Harmonikusan összesimul a két orosz szerző hatása az örömhír pszichológiai értelmezésében is. Az igaz és örök élet jelentését Nietzsche így magyarázza: „az igaz élet, az örök élet megtaláltatott – ez nem ígéret, itt van, *bennetek* van, mint élet a szeretetben, a félretolás és a kizárás, a distancia nélküli szeretetben.”³⁷² Mint láttuk, Tolsztoj hasonlóan a túlvilágiságot elutasítva és az egyéni gyakorlatot előtérbe helyezve örök életen az evilági, szeretetben eltöltött életet értette, melynek megvalósítása a *bennünk* lévő isteni természet kibontakoztatása. Ez az egyszerre földi és isteni szeretet valamiféle egységként fogható fel, mentesen minden távolságtól és kizárástól, ahogyan ezt Miskin is tapasztalja, mikor eksztatikus auraélménye során bepillantást nyer az élet végső, örömteli szintézisébe. Ennek a supra-perszonális, a személyiség határait átívelő szeretetegységnek az eléréséhez, mely Tolsztoj és Dosztojevszkij számára a keresztény eszményt jelenti, miskini idiótaként túl kell jutni a morálon, még érzületben sem ellenállva a gonosznak. Ezért lesz az amorális idióta, akinek nincs fogalma a gonoszról, mert a teljességet, az egységet érzi és éli, a nem-ellenállás Tolsztojnál is következetesebb végrehajtója, hiszen „gonosz” fogalom híján, a misztikus egységet tapasztalva, a szeretetegységben mindenkivel eggyé válva *képtelen* az ellenállásra. Így Nietzsche Tolsztoj szavait átvéve, de még szorosabban a Dosztojevszkij-féle idióta-típushoz kapcsolódva írja, hogy e típus számára a boldogság egyet jelent a békével. Mivel e szeretetegység semmiféle megkülönböztetést nem tűr meg ember és ember közt, itt „mindenki Isten gyermeke – semmi olyan sincs, amit Jézus egyedül önmaga számára venne igénybe –, s mint Isten gyermeke mindenki egyenlő egymással.”³⁷³ Az egyetemes, minden emberre

³⁷² AK, 48. o.

³⁷³ AK, 48. o.

kiterjedő istengyermekség gondolatában újfent Tolsztoj felfogása köszön vissza, akihez hasonlóan Nietzsche is radikálisan szembefordul a dogmatikus Krisztus-képpel.

A *Megváltó pszichológiájának* egyik első jeles interpretátora, Dibelius a 29. paragrafusban írtak alapján felállítja a Megváltó-portré szerkezeti vázát.³⁷⁴ Értelmezése szerint a nietzschei Jézus-kép két alapköve a renani fogalmakkal szembehelyezett két alapmomentum, melyeket a filozófus egy-egy evangéliumi mondáshoz köt. Az egyik alapkő a nem-ellenállás elve – szemben a „hős” fogalommal –, melynek alapja a Máté-evangéliumból idézett sor: „ne álljatok ellene a gonosznak.”³⁷⁵ A másik alapmomentum pedig – a „zseni” titulus ellenében – az „idióta” fogalom, melyhez itt Nietzsche elsősorban a befelé fordulást, a benső valóságban élést köti, amit a Lukács evangélistától kölcsönzött idézetre épít: „Ímé az Isten országa *ti bennetek* van.”³⁷⁶ Az ember bensőjében hordozott Isten-országáról, a szív Mennyszágról szóló jézusi mondás – melynek az apokaliptikus-eszkatologikus felfogással való összeférhetetlenségére már Renan is figyelte – éppen megfelel Nietzsche szándékainak, mikor miskini mintára a Megváltóról mint az interiorizált, aktuálisan valóságos Mennyszágot benső boldogságként tapasztaló idiótáról ad portrét.

E két alapmomentumot is megelőző fundamentum a típus fiziológiai meghatározottsága, amire a 30. paragrafus világít rá. Mint említettük, Nietzsche mindkét alapvonásnál ösztönösségről beszélt: az idióta-típus ösztönös realitásgyűlöletéről és az ellenállás ösztönös kerüléséről. Az ösztönösség többszöri hangsúlyozása a típus fiziológiai determináltságát sugallja, még hozzá annak patológiás voltát, hiszen Nietzsche Jézus világtalanságát, befelé fordulását egy kóros jelenségből, a tapintási érzék *beteges* ingerelhetőségéből vezeti le. De nemcsak a realitásgyűlölet következik e beteges túlérzékenységből, hanem a nem-ellenállás is ennek folyamánya. A Megváltó pszichológiai

³⁷⁴ Dibelius (1944), 63-64. o.

³⁷⁵ Máté 5, 39 és AK, 48. o.

³⁷⁶ Lukács 17, 20-22 és AK, 49. o.

típusának mindkét alapköve – az „ösztonszerű gyűlölet a realitással szemben”³⁷⁷ és az ösztonszerű kizárása „minden ellenszenvnek, minden ellenségeskedésnek illetve minden határnak és távolságnak az érzelemben”³⁷⁸ – ugyanabból a kóros fiziológiai jelenségből következik. „Egy olyan szélsőséges szenvedés- és ingerelhetőségi képességből, amely (...) nem akarja azt, hogy ’megérintsék,’ mivel túlságosan erősen érzékel mindennemű érintést”³⁷⁹ és „amely minden szembeszállást elviselhetetlen kellemetlenségnek (azaz károsnak, az önfenntartási ösztön által ellenzett dolognak) érez.”³⁸⁰

Nietzsche a Megváltó egész pszichológiáját erre a fiziológiai realitásra vezeti vissza, a túl erős érzékelésre, a beteges ingerelhetőségre, ami a fiziológiai túlérzékenység miatt a típust szélsőséges szenvedésképesseggel ruházza fel.³⁸¹ Így a Megváltó típusának fiziológiai feltétele a szenvedésre való fokozott készség, ami miatt a típus „az üdvösséget (az örömet) egyedül abban ismeri fel, hogy már semmivel és senkivel, sem a gonosszal, sem a gonosztevővel szemben nem tanúsít ellenállást.”³⁸² Nietzsche értelmezésében tehát Jézus azért fordul el a külső valóságtól és mond le az ellenségeskedés minden formájáról, azért él a lélek világának egy jón-rosszon túli szeretetegységében, hogy *ne szenvedjen*. Mivel e túlérzékeny idióta számára már az érintés sem kívánatos, a szembeszállás pedig egyenes káros, ezért a benső valóságba menekül, hogy a szenvedést elkerülje, örömét a nem-ellenállásban lelve meg. Az orosz hatás itt is érvényesül – Tolsztoj is legfőbb boldogságnak a békét, az erőszakmentességet tekinti, melynek eléréséhez a nem-ellenállást tartja szükségesnek, aminek pedig tökéletes megvalósítója Dosztojevszkij amorális idiótája –, ami azonban Nietzsche értelmezését igazán eredetivé teszi, az a típus fiziológiai körülhatárolása. Mivel Nietzsche a Megváltó típusát annak kóros fiziológiai sajátosságából bontja ki, így

³⁷⁷ AK, 50. o.

³⁷⁸ AK, 50. o.

³⁷⁹ AK, 50. o.

³⁸⁰ AK, 50. o.

³⁸¹ Amire Nietzsche gondolhat, az talán a „tetánia” nevű betegség, melyben hiányállapot vagy pszichikai ok folytán megnövekszik az izom- és idegrendszer ingerelhetősége, s így a beteg fájdalomérzékelése fokozott.

³⁸² AK, 50. o.

összefonódik Jézus pszichológiája és fiziológiája. Több értelmező is a Megváltó-portré fiziológiai jellegét tartja hangsúlyosabbnak, pl. Urs Sommer szerint helyesebb lenne a Megváltó pszichológiája helyett annak fiziológiájáról beszélni,³⁸³ míg Dibelius ösztönpszichológiának nevezi Nietzsche típuselemzését,³⁸⁴ Davidov pedig úgy látja, hogy Nietzsche itt már „lemondott a pszichológiáról a brutálisan naturalista módon értelmezett fiziológia javára.”³⁸⁵

Jézus típusának megközelítése meglepő és újszerű módon valóban kifejezett orvosi érdeklődést mutat, ám – Czeglédi Andrással egyetértve³⁸⁶ – úgy vélem, nincs szó a nietzschei vizsgálódás fiziológiai redukcionizmusáról, hiszen a kétségbevonhatatlanul fontos fiziológiai alapokra Nietzsche olyan portrét épít a Megváltóról, melynek tartalma nem merül ki a fiziológiában, hanem pszichológiai, szociális, etikai és vallási vonatkozásai is vannak, mindenekelőtt pedig egy gyakorlati aspektusa, melyet Nietzsche kifejezett szimpátiával ábrázol. Jézus magasrendű életgyakorlatának hátterében azonban egy patológiás fiziológiai állapot rejlik, a szenvedésre való fokozott készség: a „fájdalomtól való félelem – egyáltalában nem is torkollhat másba, csak egy szeretetvallásba,”³⁸⁷ mivel a túlérzékenysége miatt minden ütközést elviselhetetlennek érző típus számára „a szeretet az egyetlen, végső életlehetőség”³⁸⁸ a szenvedés elkerülésére.

E. Fink a nietzschei pszichológia sajátosságának a destruktív-leleplező jelleget látja, azt a módszert, ahogyan a filozófus genealógiai elemzéssel a vizsgált értéket vagy ideált valamilyen ellentétes, gyakran tudattalan ösztönből vagy vágyból eredezteti, pszichológiai analízissel világítva meg a mögöttes motivációkat, s egyszersmind profanizálva is a

³⁸³ Urs Sommer (2000), 291. o.

³⁸⁴ Dibelius (1944), 77. o.

³⁸⁵ Davidov (1983), 156. o., 170. o.

³⁸⁶ Vö. Czeglédi (2008), 131. o.

³⁸⁷ AK, 50. o.

³⁸⁸ AK, 50. o.

szükségletekre visszavezetett ideált.³⁸⁹ Nietzsche maga is e genealógiai módszerben látta pszichológiájának erősségét: abban, ahogyan minden gondolkodás- és értékelési módról képes a mögötte lappangó szükségletre következtetni.³⁹⁰ A nietzschei pszichológia leleplező, genealógiai-profanizáló jellege érvényesül Jézus esetében is, akinek szeretetét ugyan nem az alantas bosszúra, a ressentiment-re vezeti vissza, mint a keresztény részvét-szeretetet, de egy, a nietzschei ideáltól szintén távol eső, dekadens jelenségre, a *szenvedés előli menekülésre*. A Megváltó fiziológiailag megalapozott pszichológiája szerint Jézus értékes szeretetgyakorlata valójában egy dekadens ok következménye: a típus patológus meghatározottságánál fogva azért nem áll ellen, azért fordul a benső valóság felé és azért csak és kizárólag szeret, lemondva a morális ellenállásról is, hogy ne szenvedjen. Így Nietzsche értelmezésében az idióta-típus amorális és supra-perszonális, a személyes határokat is feladó szeretete fiziológiai-patológiás eredetű: egy betegesen túlérzékeny ember védekezése a fájdalomtól. S mivel e típus számára a szenvedést a szembeszállás, az ellenségeskedés jelenti, így ennek elkerülésében leli meg békéjét és boldogságát, melyhez a szeretet csupán eszköz. Ezért nevezi Nietzsche Jézus szeretetvallását egy kifinomult hedonizmusnak, s állítja azt párba – meglepő módon³⁹¹ – a dekadensnek vélt epikureizmussal, ahol minden törekvés, így az erény gyakorlása is a derűs nyugalom, a boldogság elérését és a szenvedés kizárását szolgálja.³⁹²

A hedonista mivolt a nietzschei értelmezés szerint abban áll, hogy Jézus legfőbb célja – miként Epikurosznak – az, hogy ne szenvedjen. S mivel a szenvedés forrása itt az ellenállás, ezért a szenvedés elkerülésének egyedüli módja az ellenállásról való lemondás, az elfordulás az ellentétek külső világától és a lélek szeretetegységébe menekülés. E típus tehát azért szeret,

³⁸⁹ Fink, Eugen: *Nietzsche's Philosophy*. Continuum, London-New York, 2003. 37-40. o.

³⁹⁰ Nietzsche, Friedrich W.: „Nietzsche kontra Wagner.” In Uő.: *Bálványok alkonya – Nietzsche kontra Wagner*. Holnap, Bp., 2004. 109-142.o. Id. 123. o. (ford. Romhányi Török Gábor)

³⁹¹ Urs Sommer veti fel, hogy érdekes módon Nietzsche Epikurosához, és nem a sztoikusokhoz hasonlítja Jézust, akiknél pedig szintén a lelki nyugalom jelenti a boldogságot, melynek eléréséhez a Sztoa bölcsei a befelé fordulást, a szenvedélytelenséget, az erényes életet és a védekezésről való lemondást javasolják. Vö. Urs Sommer (2000), 306. o., Epiktétosz: *Kézikönyvecske*. Európa, Bp., 1978. 14-31. o. (ford. Sárosi Gyula), Schopenhauer (2002), 125-126. o.

³⁹² Vö. *Epikuros legfontosabb filozófiai tanításai*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 1994. (ford. Kövendi Dénes, Sárosi Gyula)

hogyan boldog legyen, mivel boldogsága az ellenállás-mentességben, a békében, a harmonikus egységben van. Mint láttuk, az orosz szerzők is a boldogságot békeként, egységként értelmezték, a szeretetet, a nem-ellenállást pedig ennek eszközeként. Amit Nietzsche hozzáad e típushoz, az a kóros fiziológiai jelleg, aminek alapján a típus meghatározó motivációja a szenvedés előli menekülés lesz, amit viszont Nietzsche az erős ember hatalomakarással ellentétes, dekadens törekvésnek tart.

Bár Jézus nietzschei értékelésének kérdésére a későbbiekben részletesen kitérünk, annyit már itt előre bocsáthatunk, hogy Jézus típusának a filozófus által elképzelt eszményi embertől való távolsága a típus kóros fiziológiai meghatározottságából következik. Hisz e típus a túlérzékenység folytán gyenge az ellenálláshoz, önfenntartási ösztöne tiltakozik bármilyen szembeszállás ellen, így számára az ellenállásról való lemondás jelenti a boldogságot. Nietzsche úrmorálja szerint viszont rossz mindaz, ami gyengeségből fakad, jó az, ami növeli a hatalmat, a boldogság pedig nem az ellenállásra való képtelenség, hanem az ellenállás legyőzése, a hatalom növekedésének érzése; nem meglegedettség, hanem több hatalom, nem béke, hanem háború.³⁹³ Nietzsche értékelése szerint ahol hiányzik a hatalom akarása, ott hanyatlás van, s akiből hiányzik a hatalom ösztöne, aki a számára hátrányos részesíti előnyben, az dekadens.³⁹⁴ Látható tehát, hogy nemcsak a kereszténység, hanem az attól elválasztott Jézus is a maga gyengeségével, ellenállás-kerülésével szembekerül a nietzschei eszménnyel, s rá is vonatkozik a dekadencia vádja. A szenvedés elől menekülő dekadens Jézus ellen is szól az a gondolat, miszerint a valóságból az hazudja ki magát, aki *szenved* tőle, „a valóságtól szenvedni azonban annyit jelent, hogy mi magunk balul sikerült valóság vagyunk.”³⁹⁵ A valóságtól szenvedő Jézus Nietzsche szemében éppoly dekadens, mint a későbbi kereszténység, ám annyiban értékesebb, hogy Jézus nem hamisítja meg a morállal a világot, hanem a morálon túl él, és a szenvedés elől nem egy koholt túlvilág

³⁹³ AK, 9. o.

³⁹⁴ AK, 13. o.

³⁹⁵ AK, 25. o.

illúziójába menekül, hanem a lélek benső világába, de boldogságát a *földön* éri el. Jézus nem az életet tagadja, miként Nietzsche szerint a kereszténység teszi, csupán a szenvedést, amihez nem köt morális tartalmat a bűn-bűnhődés koncepciójával, hanem kifejleszt egy életgyakorlatot a szenvedés elkerülésére.

A típus fiziológiai alapjainak bemutatása után a 31. paragrafusban Nietzsche visszatér a voltaképpeni tárgyhoz, a Megváltó pszichológiájának problémájához, melyre, mint mondja, választát előre megadta. Emlékezzünk vissza, hogy a típuselemzéssel Nietzsche két kérdést akart megválaszolni: hogy a Megváltó típusa elképzelhető-e és áthagyományozódott-e. Mivel a Nietzsche által elgondolt típus számos vonásában különbözik az evangéliumok Jézusától, a filozófus jogosan írja, hogy válasza előfeltétele, „hogy a Megváltó típusa számunkra csak egy erősen eltorzult formában őrződött meg.”³⁹⁶ Saját értelmezése legitimálásáért Nietzsche előfeltételezte a típus utólagos torzítását, melyet kétirányúnak tekint: el is vettek és hozzá is toldottak az eredeti típushoz, hogy alkalmas legyen a megváltó-szerep betöltésére. Nietzsche itt még nem beszél Pál szándékos közreműködéséről a típus felhasználásában, hanem az utólagos torzítást részben a kereszténység elterjedésének történelmi okaival magyarázza, részben pedig Jézus „különös figurájának” a környezettől való idegenségével, ami miatt őt a követők szükségszerűen félreértették.

Nietzsche meglátása szerint a világtalan, benső valóságban élő, pszichológiai szimbólumokban beszélő Jézus a környezete számára eleve érthetetlen volt, így az idióta-típusnak „el kellett durvulnia.” Az idióta Jézusnak a zsidó környezettől való idegenségét H. Neumann a típus apolitikus voltával magyarázza.³⁹⁷ Ha ugyanis helyt adunk C. Schmitt definíciójának, miszerint a politika lényegét a barát és ellenség közti megkülönböztetés

³⁹⁶ AK, 51. o.

³⁹⁷ Neumann, Harry: „The case against apolitical morality: Nietzsche’s interpretation of the jewish instinct.” In *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*. London, 1985. 29-46. o. Id. 33-34. o.

adja,³⁹⁸ akkor Jézus teljességgel apolitikusnak számít, hiszen a kizárás és distancia nélküli szeretetben él, feladva minden határt és távolságot az érzelemben. Neumann mellett más szerzők, így pl. Salaquarda is az „idióta” fogalmának e politikai jelentését tartja elsődlegesnek – alapul véve a szó eredeti, görög jelentését, egy személy önmagára irányultságát, politikátlan magánember voltát³⁹⁹ –, mert a jézusi világtalan életmód csak a közösségtől elkülönülve, a létezés legprivátabb formájában lehetséges.⁴⁰⁰ A mindenkit elfogadó és szerető Jézus a közösségben gondolkodó zsidóság körében így idióta a szó politikai értelmében, mert nem tesz semmilyen különbséget az emberek között. Különösen azon értelmezők hangsúlyozzák Jézus típusában az idiotizmus apolitikus jelentését, akik nem tartják egyértelműnek a Dosztojevszkij-hatást. Így tesz például Dibelius is, aki szerint a korabeli német nyelvben az „idióta” szót „laikus, képzetlen, kultúrán kívül álló” értelemben is használták, s e fogalom Nietzsche-nél is olyan személyt jelöl, akiből hiányzik valami, ami a teljes emberi létezés szükséges; – Jézus esetében ez a valósággal, állammal, kultúrával szembeni idegenség.⁴⁰¹

Jézus politikai értelmű idiotizmusa, az ellenség-fogalom hiányából következő politikátlansága azonban nem egy új értelme az „idiótának,” hanem benne rejlik a típus dosztojevszkiji elgondolásában is. Az ellentéteket egybekötő szeretetegység víziójával Miskin is túl van a politika gyakorlatán, ám nem a közösségtől elzárkózó magánember módján, egy individuális szférát teremtve, hanem épp minden individuális jelleg megszüntetésével. A miskini-jézusi idióta nem individuumként magánember; ő a lélek világának supra-perszonális egységében él, túl minden egyéni és közösségi szintű különbségen.

Más értelmezők az idióta fogalmának nem a politikai, hanem az orvosi-pszichopatológiai jelentését tartják elsődlegesnek, így Urs Sommer is, aki szerint Nietzsche a

³⁹⁸ Schmitt, Carl: „A politikai fogalma. A barát és ellenség megkülönböztetése mint a politikai kritériuma.” In Uő.: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Osiris-Pallas Stúdió-Attraktor, Bp., 2002. 18-20. o. Id. 19. o. (ford. Cs. Kiss Lajos)

³⁹⁹ Bakos Ferenc: *Idegen szavak és kifejezések kéziszótára*. Akadémiai, Bp., 2002. 332. o.

⁴⁰⁰ Salaquarda (1985), 107-108.o.

⁴⁰¹ Dibelius (1944), 65-67. o., 69. o., 73. o.

Megváltót patológiai esetként kezeli, s mivel a típus alapfeltétele a fiziológiai dekadencia, így Jézus patológiai értelemben véve idióta.⁴⁰² Az orvosi jelentés szintén benne van már az „idióta” miskini értelmében is, hiszen az epilepsziás herceg betegsége miatt testileg-szellemileg visszamaradt egy gyermeki állapotban, s mint láttuk, jegyzetében Nietzsche is az epileptikus neurózissal hozta összefüggésbe Jézus típusának gyerekességét és a nemi ösztönök kifejeletlenségét. A Dosztojevszkij-hatás valószínűségét erősíti, hogy Nietzschét az evangéliumok „sajátságos és beteg” világa egy orosz regényre emlékezteti, ahol „a társadalmi számkivetettség, az idegbántalom és egyfajta ’gyerekes’ idiotizmus ad egymásnak randevút.”⁴⁰³ Az „idióta” komplex értelme tehát felöleli a szó politikai és orvosi jelentését is, melyek a miskini típusnál is megfigyelhetők: Miskin epilepsziája miatt kívül áll a társadalmon (számkivetett), rohamai félkegyelművé tették (idegbántalom) és betegsége miatt visszamaradt a nemi-szellemi fejlődésben (gyerekes). A miskini vonások alapján világos, hogy a Megváltó pszichológiájában központi szerepet betöltő idióta-mivoltot Nietzsche az epileptikus személyiség mintájára gondolja el. Ezek után érthető a sajnálkozása, amiért Jézus közelében „nem élt egy Dosztojevszkij, (...) aki érzéklni tudta volna a kifinomult, a beteges és a gyerekes ilyesfajta elegyének megkapó varázsát,”⁴⁰⁴ hiszen az orosz író által ábrázolt idióta-típus is e jelzőkkel festhető le.

A típus iránti fokozott érdeklődést és értékelésének kettősségét jelzi, hogy Nietzsche – izgalmas pszichológiai anyagra bukkanva – különös figurának, megkapó varázsú, fölöttébb érdekes *décadent*-nek nevezi a Megváltót. Merthogy még ez a kereszténységtől eloldott Jézus is a maga gyengeségével, kóros fiziológiai állapotával, ellenállás-kerülésével és szenvedés előli menekülésével *décadence-típus*, ahhoz nem fér kétség. Jézusból éppúgy hiányzik a hatalom akarásának egészséges formája, az evilági életre való nyitottság, a szenvedést is vállaló életigenlés, a kreatív alkotóerő, mint a kereszténységből. *Nem* a dekadencia az, amiben

⁴⁰² Urs Sommer (2000), 287-296. o.

⁴⁰³ AK, 51. o.

⁴⁰⁴ AK, 51. o.

Nietzsche különbséget lát Jézus és a későbbi keresztények között, hanem az, ahogyan Jézus a saját dekadenciáját kezeli egy magasrendű, értékes életgyakorlattal.

Dekadenciája ellenére Nietzsche érezhető szimpátiával tekint e kifinomult szimbolistára, akit azonban tanítványai, hogy egyáltalán értelmezni tudjanak, félreértettek, mikor ráaggatták a Messiás, a jövőbeni bíró, a csodatévő stb. jelmezét. S Nietzsche már kész a válasszal a két kérdés közül az elsőre, hogy vajon Jézus típusa elképzelhető-e még: „e típus mint *décadence*-típus, sajátságos sokféleségből és ellentmondásosságból összeszöve ténylegesen létezhetett volna: ennek lehetőségét teljes egészében kizárni nem lehet. Mégis minden ez ellen szól: jelen esetben épp a hagyománynak kellene (...) hűnek és objektívnek lennie: okunk van azonban arra, hogy az ellenkezőjét tételezzük fel.”⁴⁰⁵ Vagyis a tudományos kutatástól elhatárolódó Nietzsche, aki nem a történeti tényeket akarja rekonstruálni, hanem a pszichológiai típust, minden különösségével együtt elgondolhatónak tekinti azt; – a típus elképzelhetőségére vonatkozó válasza tehát igenlő. A típus elgondolhatósága azonban csak a rekonstrukció pszichológiai érvényességét jelenti, történeti hitelességre aligha tarthat igényt. Nietzsche csak annyit állíthat, hogy Jézus akár ilyen is lehetett, ennek lehetősége nem zárható ki teljesen, ám – épp a tudományosságról való lemondás miatt – azt nem veheti biztosra, hogy ténylegesen ilyen is volt. Sőt, el kell ismernie, hogy saját Megváltó-képe esetleges történelmi hitelének az evangéliumi hagyomány épp ellene szól, hiszen az evangélisták Jézusa számos vonásában különbözik az általa elgondolt típustól. Csavaros logikával⁴⁰⁶ azonban Nietzsche a kereszténységnek tulajdonított valósághamisításra apelláló antikeresztény érveléssel épp a hagyománnyal való ellentét alapján támaszt igényt típuselemzése történeti érvényességére. A filozófus ismét a liberális kutatókkal ellentétes utat választ: azok az evangéliumok valósághűségét feltételezve a bibliai Jézus-képpel való összhangra törekszenek saját Jézus-

⁴⁰⁵ AK, 51-52. o.

⁴⁰⁶ Ahogy Urs Sommer rávilágít, a Nietzsche által használt érv körben forgó: az evangéliumi hagyomány megbízhatatlan, ezért Jézust tévesen ábrázolják, ill. tévesen ábrázolják Jézust, ezért a hagyomány megbízhatatlan. Urs Sommer (2000), 314. o.

életrajzaikban, így remélve történelmi hitelességet. Nietzsche azonban, aki nem hűséget és objektivitást feltételez a bibliaszerzőkről, hanem a típus félreértését és hamisítását, éppen az evangéliumi Jézus-képtől való különbség miatt tartja az általa elképzelt típust nemcsak elgondolhatóknak, de akár az „igazi” Jézussal egyezőnek is. Így a Megváltó pszichológiai típusának konstruálása egyszerre kíván az eredeti alak *rekonstruálása* is lenni.

Ezért is mondja Nietzsche, hogy válasza előfeltétele, hogy a típust utólag eltorzították, hiszen „tátony a szakadék” e Buddha-szerű lény⁴⁰⁷ és „a támadás ama fanatikusa” között, mint amilyenek a típust utólag beállították.⁴⁰⁸ Mind Renan elképzelését az „íronia nagymesteréről,” mind az evangéliumok „ítélő, perlekedő, haragvó s rosszindulatúan szörszálhasogató” teológusát Nietzsche – immár elhatárolódva a lázadó Jézus motívumától – a típus félreértésének tekinti. A filozófus szerint a keresztény propagandacéloknak megfelelően az ellenállásra képtelen Jézusból a pap halálos ellenségét faragták – itt sejlik fel a háttérben álló csalás-elmélet –, de félreértés eredménye az olyan „antievangelikus” fogalmak kiötlése is, mint a „’második eljövétel,’ az ’utolsó ítélet,’ s mindennemű időbeli elvárás és ígéret,”⁴⁰⁹ hiszen a benső világban élő antirealista idiótának nincs idő-fogalma sem.

A 32. paragrafusban Nietzsche megkísérli körvonalazni a jézusi kereszténység eredeti mivoltát, azt a későbbiekben végzetesen félreértett *pszichológiai szimbolizmust*, mely jelképekben és példázatokban fejezi ki a lélek szeretetegységének örömhírét: azt, hogy „nincsenek többé ellentétek.”⁴¹⁰ Bár Nietzsche a „hit” fogalmát használja az örömhírré, miszerint „a Mennyek Országáa a *gyermekéké*,”⁴¹¹ nem a vallásos értelemben vett hitről van itt szó. Nem a filozófus által sokszor bíralt, szkepszist megfojtó és tudásellenes hitről, hanem egy gyermeki lélek eleve meglévő hitéről, mely „kezdetektől fogva jelen van, ez úgymond a

⁴⁰⁷ A Jézus és Buddha közti párhuzam magyarázatára a későbbiekben térünk ki.

⁴⁰⁸ AK, 52. o.

⁴⁰⁹ AK, 52. o.

⁴¹⁰ AK, 53. o.

⁴¹¹ AK, 53. o.

szellemibe visszahátrált gyermekesség.”⁴¹² Ez a gyermekesség, mellyel Nietzsche több ízben is jellemzi Jézus típusát, igen összetett jelentést hordoz. Nemcsak a Megváltó gyermeki ártatlansága, tisztasága és az egyetemes istengyermekség gondolata rejlik benne, hanem az idióta-típus beteges visszamaradottsága is. Dosztojevszkij olyannak ábrázolja epilepsziás főhősét, mint aki testileg-szellemileg megmaradt gyermeknek, s Miskin mintájára Nietzsche is a korábbiakban idézett feljegyzésben⁴¹³ az epileptikus neurózissal hozta összefüggésbe a nemi ösztönök kifejeletlenségét és a pubertásban való megrekedést.⁴¹⁴ Ezt az epilepsziához társuló infantilizmust Nietzsche összeköti az idióta-típus kóros fiziológiai meghatározottságával, ismét csak a típus dekadens-patológiás voltát nyomatékosítva, mikor a testileg megmutatkozó gyermekességet mint az elhúzódó és a test kifejlődését késleltető pubertást a degeneráció kísérőjelenségének nevezi.⁴¹⁵ Ez a nemi érésben visszamaradott, infantil is mivolt teszi az idióta-típust éterien tisztává, egyoldalúan lelki-szellemi lénné, ám anélkül, hogy az ember testi oldalának letagadásához a bűn fogalmával morálisan elértéktelenítené a testet. Ahogy Miskin-Jézus a bűn fogalmán és a morálon, úgy a lét érzéki-testi szféráján is túl van, hiszen világtalan idiótaként a lélek benső valóságában, egy tisztán szellemi világban él.

Jézus „hite,” ez a gyermeki, testetlen-érzékietlen csupa-szellemiség nem is nyilvánulhat meg másként, mint szimbólumokban, melyek megkísérlik érzékileg kifejezni a kifejezhetetlent, szavakba önteni a megragadhatatlant. A benső valóságban élő, tehát ilyen értelemben „antirealista” Jézus szavai nem szó szerint értendők, hanem szimbólumok, melyek valamilyen pszichikai tartalmat hordoznak, s csakis lelki-szellemi síkon nyernek jelentést. Nietzsche negatív meghatározásokkal írja körül e teljesen bensőséges lelkiiség

⁴¹² AK, 53. o.

⁴¹³ KSA XIII, 237. o.

⁴¹⁴ Az orvosi szaknyelv retardációnak nevezi az elhúzódó pubertást, melynek során a fejlődési tempó meglassúbodása miatt a fejlődés késleltetett. A retardált fejlődés testi, személyiségbeli vagy értelmi elmaradást eredményez, s a fejlődésben visszamaradt egyént nevezik infantilisnek.

⁴¹⁵ AK, 53. o.

megnyilvánulását: „egy ilyen hit nem haragszik, nem tesz szemrehányást, nem védekezik, (...) sem csoda, sem jutalom vagy ígéret, sőt még ’az Írás révén’ sem igazolja önmagát.”⁴¹⁶ Nem egy perlekedő, hitvitákba bocsátkozó, ítélő és haragvó vallásalapító képe bontakozik itt ki – ezért is tiltakozik Nietzsche a Megváltó fanatikusként való feltüntetése ellen –, hanem egy gyermeki, a benső valóságban élő, s csakis arról beszélő idiótáé. A befelé fordultságból fakadó antirealizmus és politikátlanság miatt az idióta-típus eleve képtelen a harcra és tagadásra, hisz hiányoznak a külvilágra vonatkozó tapasztalatai, s e tapasztalatok hiányában az idióta lelkeségben kimerülő tudása a külvilág szemében „tisztá balgaság.”⁴¹⁷ Nietzsche értelmezésében Jézus szimbolikája kívül áll valláson, tudományon, művészen, politikán, kultúrán, bármiféle világtapasztaláson. Az idióta Jézus a maga szimbolikájával „elbeszél” a külső valóság mellett, valami azon túli, csak egy benső, lelki realitással rendelkező valóságról tud. S mivel az idiótának nincsenek fogalmai az anyagi világ szegmenseiről – államról, társadalomról, munkáról, háborúról –, nem is harcol az ellen. Nietzsche meglátása szerint Jézus, szemben az egyházi kereszténységgel, nem *tagadja* a világot; – nem is tudná, hiszen antirealizmusa miatt „épp a tagadás az, ami teljességgel lehetetlen a számára.”⁴¹⁸

A világtalan Jézus eredeti kereszténységét Nietzsche nem a szokványos értelemben vett vallásként gondolja el: a Megváltó „hitéből” hiányzik a dialektika, az érvelés, a megokolás, a külső bizonyíték keresése. Jézus hite, a benső valóságra vonatkozó lelki tudása bizonyítékait önmagában hordozza: „az ő bizonyítékai benső ’fények,’ benső öröm-érzések és önigenlések, hamisítatlan ’erő-bizonyítékok.’”⁴¹⁹ Nem másról van itt szó, mint amit Miskin tapasztal az epilepsziás rohamot megelőző eufórikus auraélményben: az élet végső szintézisébe való bepillantás során a herceg is örömet érez, erőfokozódást, lelki szemei előtt benső fény világol, s ezt a megvilágosodásszerű állapotot olyan erőteljes boldogságérzet

⁴¹⁶ AK, 53. o.

⁴¹⁷ AK, 54. o.

⁴¹⁸ AK, 54. o.

⁴¹⁹ AK, 54. o.

kíséri, hogy Miskin az élményt betegséghez kötöttsége ellenére is a legmagasabb rendű igazság kifejezésének tekinti.⁴²⁰ S bár az örömrzet igazságértékéről Nietzschének a tárgyalt művön belül is változó a véleménye,⁴²¹ a benső önigenlésnek és boldogságnak minden racionális érvet túlszárnyaló bizonyítóerejét a filozófus is saját tapasztalatból ismerte, amint ezt a *Zarathustra* alkotásakor átélt ihlet leírása tanúsítja.⁴²²

A benső fényt látó idiótával nem lehet vitatkozni, vagy ellentmondani neki, hiszen hite önmagát igazolja: „ő saját maga csodája, saját jutalma, ígérete, 'Isten országa.'”⁴²³ Miskinhez hasonlóan Jézus lelki tudása is az ellentéteket megszüntető szeretetegységre, az élet végső teljességére vonatkozik, s ezen egységélmény igazolása nem szorul valami túlvilági jutalom vagy boldogság ígéretére, hanem ez már maga a benső boldogságként tapasztalt Mennyország. Ezért Jézus hite nem formulákban fejeződik ki, hanem ő *éli* ezt a hitet azáltal, hogy a nem-ellenállás elvét követve a szeretetegységet ténylegesen meg is valósítja életgyakorlatában. Ahhoz, hogy erről a megélt hitről Jézus beszélhessen, szüksége van ugyan a vallásból kölcsönzött fogalmakra, de hogy ezek épp zsidó fogalmak, Nietzsche szerint csak véletlenszerű járulék: lehetnének akár szánkja vagy taoista fogalmak is, lényegi különbség nélkül. A szimbolista Jézus nyelvi-kulturális kötöttségek feletti szabadságának érzékeltetésére Nietzsche a „szabad szellem” címét adományozza a Megváltónak, mely gesztust – véleményem szerint – a szakirodalom gyakorta túlértékeli, s Jézusnak valamiféle eszménnyé emelését látja benne.⁴²⁴ Anélkül, hogy a szabad szellem messzire vivő értelmezésébe bocsátkoznánk, világosan látható, hogy nem Jézus ideállá kikiáltásáról van itt szó – s maga a „szabad szellem” sem nevezhető egyértelműen a filozófus eszményének⁴²⁵ –, hiszen a befelé

⁴²⁰ Vö. Dosztojevszkij (1981), 305. o.

⁴²¹ Vö. AK. 11. p. és 50. p.

⁴²² Z, 579-580. o.

⁴²³ AK, 53. o.

⁴²⁴ Pl. Wein, Hermann: *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*. Den Haag, 1962. 89. o., Roberts (1998), 64. o.

⁴²⁵ Egy Lou von Salomének írt levélben pl. Nietzsche így nyilatkozik: „Szellem? Mi nekem a szellem? (...) Csak az ösztönöket becslöm (...) – csak nem hiszi, hogy a 'szabad szellem' az én eszményképem!?” Nietzsche (2008), 126. o.

fordult, a külvilágot alig tapasztaló idióta igen távol áll a szkeptikus szabad szellemtől.⁴²⁶ S figyeljük meg, maga Nietzsche is óvatosan fogalmaz: „ha némi toleranciával használjuk a kifejezést, Jézust ’szabad szellemnek’ nevezhetnénk.”⁴²⁷ Jézus ezen hozzátétőleges szabadszellemisége a sajátos, csak befelé figyelő valóságészlelésből fakadó szimbolizmusban áll, aminek folytán Jézus szabadon bánik a nyelvvel, s nincs tekintettel a szavak szilárdságára. „Az ’élet’ fogalma, *tapasztalata*, azon az egyedüli módon, ahogyan ő ismeri, ellenáll mindennemű szónak, formulának, (...) ő pusztán a legbensőbből beszél: ’élet’ vagy ’igazság’ vagy ’fény’ az ő szava arra, ami a legbensőbb – minden egyéb (...) pusztán jel- vagy hasonlatértékű a számára.”⁴²⁸ E mások számára érthetetlen szimbolizmus miatt a dekadens Megváltó elkülönül dekadens környezetétől, s kifinomultságával fölé is emelkedik.⁴²⁹ Így az idióta Jézusra – némi engedménnyel használva a kifejezést – jól ráillik a „szabad szellem” relatív fogalmának egy korábbi nietzschei definíciója, miszerint „azt nevezik szabadszellemnek, aki másként gondolkodik, mint ahogyan származása, környezete, (...) vagy ahogy a kor uralkodó nézetei alapján elvárják tőle.”⁴³⁰

E környezetétől idegen, a valóság és nyelv rögzített szabályaival nem kötött, ilyen értelemben tehát szabad szellemű idióta fogalmai a lélek világára referáló pszichológiai szimbólumok. Nietzsche – Tolsztojt követve – a János-evangélium terminológiáját használja annak a benső valóságnak a leírására, melyben Jézus kifejezései értelmet nyernek: a lélek szeretetegységének világára. A Megváltónak minden tudása, szimbolikus példázata erre az egységre mint egyedüli realitásra, végső igazságra vonatkozik. Az örömhír nem egy túlvilági élet ígérete, hanem a lélek világában már aktuálisan valóságos, boldog egységnek a hírül adása. Nietzsche ismét csak az egyházi kereszténység ellenében határozza meg a Jézus által képviselt hitet: a Megváltó örömhírében nincs szó bűnről, büntetésről, jutalomról. Az örömhír

⁴²⁶ Vö. AK, 94-95. o.

⁴²⁷ AK, 53. o.

⁴²⁸ AK, 53-54. o.

⁴²⁹ Urs Sommer (2000), 312-314. o.

⁴³⁰ EN, 118. o.

lényege épp a bűn és bármiféle, ember és Isten közti distancia eltörlése, hiszen a Jézus számára valóságos, megélt Mennyország örömállapota a lélek minden távolságot és határt feloldó egysége. Ez a benső világban megvalósuló, minden embert egymással és Istennel egybekötő szeretetegység Jézus számára az egyedüli realitás; a nem beígért, hanem a lélek birodalmában már valóságos üdvösség.

E lelki egység belső megélésén túl azonban Jézus egy olyan életgyakorlatot is felmutat, melyben *realizálja* a bensőségben tapasztalt örömteli egységállapotot. E ponton tehát a Megváltó eredeti kereszténysége túlmutat a világtalan idióta antirealizmusán, hiszen Nietzsche értelmezésében Jézus képes olyan életminőséget megvalósítani, mely hű leképezése a benső valóságnak, mintegy külső kivetülése, következménye a benső üdvállapotnak. Bár a szembeszállás fájdalma ellen a benső világba menekülő, ellenállásra képtelen idióta az ellentétek, a harc és ütközések világában életképtelennek, dekadensnek tűnik, ez a dekadencia nem fordul át életgyűlöletbe vagy halálvágyba – itt az eltérés a feltétlenkedő Jézus motívumától –, hanem egy magasrendű gyakorlatot eredményez. E gyakorlat mint a világtalanság ellenpárja teszi egészszé Jézus kereszténységét: a Megváltó egyfelől elfordul ugyan a külső realitástól, ahol nem a szeretet, hanem az ellenállás a legfőbb törvény, s a vágyott szeretetegységre csak a lélek benső világában talál rá, másfelől azonban ki is lép a világ felé, mikor e belül átérzett egységet a külső valóságban is kifejezi ellenállást feladó, egységteremtő szeretetgyakorlatával.

Hogy ez az ellentéteket feloldó, a bűn fogalmát megszüntető, morálon túli életprogram miben is áll, annak a 33. paragrafusbeli felvázolásában Nietzsche Tolsztojt követi, aki szintén a gyakorlatot tartja a kereszténység lényegének, s a tulajdonképpen, igaz és örök életet e létminőséggel, s nem a túlvilági élettel azonosítja. Az evangéliumi gyakorlat tartalmi momentumainak Nietzsche a *Ma religion*ban kifejtett öt fő életszabályt teszi meg. Ezen öt szabály a következő: sem szóban, sem szívben nem ellenállni a rossznak; nem tenni

különbséget nemzeti hovatartozás alapján; senkire sem haragudni, senkit sem lebecsülni; nem esküdni, bíróságot nem igénybe venni; nem elválni, még hűtlenség esetén sem. Nietzsche csupán az öt szabály sorrendjén változtat, mikor a nem-ellenállást helyezi előre, amit Tolsztoj is az összes többi szabály alapjának tekint; – ezért mondja Nietzsche a szabályokról összefoglalóan, hogy ezek egyetlen ösztön folyamánai.⁴³¹ Ez az alaptétel az ösztönös ellenállás-kerülés, melyet a – Tolsztojnál és Nietzschénél egyaránt az Evangélium kulcsának tekintett – „ne álljatok ellene a gonosznak” elve fejez ki. Amint arra Havemann felhívja a figyelmet, ezt az ösztönös „hősietlenségből” fakadó képtelenséget a bármilyen ellenségeskedésre a 29. p.-ban még morálnak nevezte Nietzsche,⁴³² a későbbiekben azonban már nem használja a „morál” kifejezést, hanem helyette bevezeti a gyakorlat fogalmát.⁴³³ E fogalomhasználat nagyfokú következetességet mutat Nietzsche részéről, hiszen a jézusi kereszténységben már valóban nem egy morálról van szó, hanem egy morálon túli, amorális szeretetgyakorlatról. Mint azt említettük, ennek az ellenállást feladó szeretetegységnek az elgondolásában Nietzsche még a tolsztoji értelmezésnél is továbbmegy, hiszen a Megváltó a bűn fogalmának megszüntetésével túllép jón és gonoszon, feladva még a „gonosz” morális megítélésében rejlő érületbeli ellenállást is.⁴³⁴

Csakis e másként-cselekvésben megnyilvánuló kereszténységet, az ellenállás minden formáját feladó, s ily módon egységteremtő szeretetgyakorlatot tartja Nietzsche hitelesnek, s e gyakorlat felmutatását tekinti Jézus élete és halála értelmének. Ebből a döntően megélt, nem pedig hitbéli kereszténységből Nietzsche kitöröl minden vallásos tartozékot. Az evangéliumi gyakorlatban nincs szükség semmilyen formulára, rítusra, még imára sem az Istennel való érintkezéshez, hiszen a jézusi élet épp az isteni és emberi egységét fejezi ki. A Megváltó „hitében” nincs semmi, ami elválasztaná az embert Istentől: a bűn fogalmának eltörlésével

⁴³¹ AK, 55. o.

⁴³² Ld. AK, 48. o.

⁴³³ Havemann (2002), 157. o.

⁴³⁴ Havemann (2002), 172-173. o.

Jézus leszámol a bűnbánat- és kiengesztelés-tannal is. A bűnös ember és tökéletes Isten áthidalhatatlan távolságát így felváltja az embert az istenivel egybekötő életgyakorlat, melynek révén az ember üdvözültnek s Isten gyermekének érzi magát. Tolsztojhoz hasonlóan, aki szerint e magasrendű életminőségben bontakozik ki az ember isteni természete, Nietzsche is úgy látja, hogy a hiteles kereszténységben „Istenhez *nem* a bűnbánat, *nem* ’a megbocsátásért könyörgő ima’ vezet: hanem *egyes-egyedül az evangéliumi gyakorlat, épp ez* ’Isten.’”⁴³⁵ Jól látható, hogy az egyházi kereszténység ellenében rekonstruált jézusi örömhírből, melyben „az egész zsidó *egyház*-tan megtagadtatott,”⁴³⁶ Nietzsche épp azokat az elemeket törli ki, melyeket a legvehemensebben szokott támadni az életre nézve káros voltak miatt: ilyen a „bűn,” a „bűnök megbocsátása,” a „hit” és a „hit általi megváltás,” melyekkel az Evangélium egytől egyig *leszámolt*.⁴³⁷ Az életellenesnek tartott morállal és túlvilágisággal operáló, az embert bűnösnek és a földi életet értéktelennek tituláló egyházi vallásnál érezhetően többre értékeli Nietzsche a Megváltó morálon túli életgyakorlatát, mely túlvilág helyett az evilági életet tekinti a boldogság színterének, az embert pedig isteni méltósággal ruházza fel.

Jézus kereszténységében az evangéliumi gyakorlat révén az ember maga is istenivé, Isten gyermekévé válik, mert e szeretetegység – a bűn-fogalom eltörlése révén – nemcsak az emberek közötti ellentétet, de az Istentől való távolságot is átíveli. S még tovább megy Nietzsche, mikor azt mondja, hogy egy ilyen élet nemcsak elvezeti az embert Istenhez – azáltal, hogy Istenhez hasonlatossá teszi, isteni rangot ad neki –, hanem e gyakorlat *maga Isten*. Világos, hogy nem a keresztényi módon személyként felfogott Istenről van itt szó, ahogyan Tolsztojnál és Dosztojevszkijnél sem, hanem az élet Teljességéről, jón-rosszon túli egységéről, a lét transzcendens, örök harmóniájáról. Ezt az isteni, boldog egységet éli át Miskin az eksztatikus aurában, s ezt a benső örömállapotként felfogott isteni teljességet,

⁴³⁵ AK, 55. o.

⁴³⁶ AK, 55.o.

⁴³⁷ AK, 55. o.

„Mennysországot” hordja magában a Megváltó is. Az evangéliumi gyakorlat nem más, mint ennek az üdvállapotnak az átfordítása a külső valóságba: olyan életmód követése, mely a belülről érzett egység megvalósításával már a földön elérhetővé teszi a boldogságot, mely – miként Tolsztoj értelmezésében is – az emberek közti békés egységben áll.

Nietzsche értelmezésében tehát Jézus eredeti kereszténységének lényege nem a túlvilágra vonatkozó hit, hanem egy világtalan idióta benső, örömteli egységállapota és ennek kivetülése egy földi boldogságot adó, az ellenállásmentes-mentes szeretet jegyében eltöltött életmódban, mely egybe köt minden embert egymással és Istennel, s melyben így az ember megistenül, a földi élet pedig Mennysországgá nemesedik. Tolsztojhoz hasonlóan Nietzsche is csak annyiban tekinti Jézust Megváltónak, amennyiben megnyilvánul nála „annak mély ösztöne, hogy miképp kell *élni* ahhoz, hogy magunkat a ’mennyekben’ s az ’örökkévalóságban’ érezzük.”⁴³⁸ A korábbiak alapján immár érthető, Nietzsche miért beszél az evangéliumi életmód kapcsán ismét csak *ösztönről*: ne felejtjük el, e magasrendű gyakorlatot egy kóros fiziológiai ok hívja életre. A típusra jellemző ösztönös ellenállás-kerülés, mely a szembeszállás keltette szenvedés előli menekülés folyamánya, az evangéliumi gyakorlatban eszközzé válik a boldogsághoz, hiszen az ellenállás feladásával valósul meg a „mennyei” szeretetegység állapota. Ezt az ösztönszükségletből következő életmódot, mely a „mennyen levés” érzetét adja, a „megváltás” *pszichológiai* valóságának nevezi Nietzsche.⁴³⁹ A megváltottság itt pszichikai érzet, lelki állapot, nem pedig teológiai tétel: az van megváltva, aki megváltottnak *érzi* magát az evangéliumi gyakorlat követése által.

A filozófus semmihez nem ragaszkodik úgy a félreértett, eredeti Jézus-alak elképzelésében, mint a szimbolista mivolthoz. Mint írja, „ha valamit is megértetek e nagy szimbolistából, akkor ez az, hogy mint valóságokat, mint ’igazságokat’ csakis a *benső*

⁴³⁸ AK, 56. o.

⁴³⁹ AK, 56. o.

valóságokat vette figyelembe (...).⁴⁴⁰ Miért olyan fontos Nietzsche-nek, hogy Jézus tanításában minden konkrétum – természeti, időbeni, térbeni, történeti elem – csak jel, példázat, önmagán túlmutató pszichológiai szimbólum? Azért, mert ezen a szimbolizmuson áll vagy bukik a nietzschei értelmezés legitimációja: csak ha feltételezzük, hogy Jézus szavai – lévén szimbólumok – nem azt jelentik, mint amit jelenteni látszanak, határolható el a Megváltó kereszténysége az egyházi vallástól. Jézusnak a kereszténységgel való szembeállításához van szükség a szimbolista Megváltó képére: csak úgy tudja a vallás leértékelésében való funkcióját betölteni a Megváltó-portré, ha Nietzsche kitart azon elgondolás mellett, hogy a szimbolista Jézus nem arra gondol, amit mond – s amit az egyházi értelmezés hozzáfűz. Azzal, hogy Nietzsche Jézus fogalmait a benső valóság síkjára tereli, elszakítja őt attól a későbbi kereszténységtől, melyet Nietzsche szerint a földi világ gyűlölete, a morállal való valóságghamisítás és az életellenes túlvilágiság jellemez.

A kétféle – jézusi és egyházi – kereszténység különbözőségének illusztrálására a 34. paragrafusban Nietzsche le is fordít néhány félreértett pszichológiai szimbólumot, melyeknek „valódi” jelentését az egyháznak címzett iróniával magától értetődőnek állítja be. Így például a nietzschei olvasat szerint az „Emberfia” nem konkrét személy, hanem egy időtlen pszichológiai szimbólum, ahogyan „Isten,” „Isten országa,” a „Mennyegek Országá” és az „Isten gyermekése” is. Nietzsche keresztényietlennek, azaz az evangélium eredeti szellemiségétől idegennek tartja azokat az „egyházi nyersességeket,” melyek a szó szerinti értelmezés hibájába esve a külső, anyagi realitás síkján rendelnek Jézus fogalmaihoz jelentést. A személytelen és időtlen szimbólumok személyessé és időivé tételét – mint Isten *személyként* és Isten fiának a Szentháromság második *személyeként* való elgondolását, az Isten országának *eljöveteléről* és a *túlvilági* Mennysországról alkotott elképzelést – Nietzsche tévedésnek tartja. A dogmatikus tanok ellenében állítja, hogy a kereszténység fogalmai

⁴⁴⁰ AK, 57. o.

eredetileg jelek, melyek valamilyen pszichikai jelentést hordoznak. Így például „a 'Fiú' szó azt fejezi ki, amit a minden dolgok általános megdicsőülésének érzésébe való *belépés* (az üdvösség) jelent, az 'Atya' szó pedig *magát ezt az érzést*, az örökkévalóság s a végső tökélyre jutás érzését.”⁴⁴¹ Vagyis Nietzsche értelmezésében az „Atya” – miként az „Isten,” „Isten országa,” „Mennycsország,” az „Igazság” és az „igaz” és „örök” „Élet” szimbólumai is – arra a benső üdvállapotra utalnak, mely a Teljesség, a végső szintézis és tökéletesség, az örök harmónia érzésével a legnagyobb boldogságot adja. Ehhez a miskini-kirillovi mintára pszichológiai szimbólumként felfogott Mennycsországhoz kapcsolódik a „Fiú” vagy az „Isten gyermeke” szimbólum, mely itt nem Jézus kiváltságos címe, hanem minden olyan embert megillető rang, aki az evangéliumi gyakorlat követésével képes belépni ezen üdvállapotba. E szimbólum szégyenteljes kigúnyolása Nietzsche szerint az Istenfiúság egyházi felfogása, melyben a „szeplőtelen fogantatás” gondolata rejtett életellenességet sugall.

Jézus fogalmainak pszichológiai szimbólumokként való felfogásával Nietzsche a liberális teológusokhoz hasonlóan kitörli a túlvilágiságot, s ezzel az eszkatológiát is a kereszténység eredeti formájából. A benső örömállapotként elgondolt Mennycsország mint a „szív állapota” tér- és időfogalomtól eloldott szimbólum: „nem olyasvalami, ami a 'Föld felett' van vagy 'a halál után' jő el.”⁴⁴² A világtalan idiótának, aki csak a benső valóságról tud, s a külvilágot csak annyiban veszi figyelembe, amennyiben egy életmóddal abban leképezi a benső világ egységélményét, eleve nem lehet semmilyen elképzelése a „túlvilágról.” Jézusnak, aki szívében egy időtlen harmóniát hordoz, s csak ennek megvalósítását, a minden ellenállást és érzelmi távolságot feladó, szeretetben eltöltött életet érti „örök életen,” nem lehet fogalma egy halálon túli életről, hisz nincs fogalma a halálról és az időről sem. A Megváltó kereszténységében nincs jelentősége a halálnak, hiszen a fizikai halál ahhoz a külső realitáshoz tartozik, mely Jézus számára „pusztán látszólagos, pusztán a

⁴⁴¹ AK, 57. o.

⁴⁴² AK, 57. o.

jelek céljából hasznavehető.”⁴⁴³ Ám nem olyan értelemben minősül itt *látszólagosnak* a földi világ, mint a későbbi kereszténység esetében: nem a morális értéktelenség, a bűnösség miatt válik másodlagossá a külső, fizikai realitás. Jézus számára azért látszólagos az anyagi realitás, mert az pusztán leképezése, képmása a lélek eredendő valóságának.

A jézusi örömhír szerint a boldogság nem olyasvalami, amire várni kell, amiben hinni kell, s ami csak a halál után jó el, hanem ami bármely pillanatban elérhető *belül*, a *szívben*, ha olyan életmódot követünk, amely méltó mása e benső üdvösségnek; – az evangéliumi szeretetgyakorlat követése révén már itt és most a mennyekben érezhetjük magunkat.⁴⁴⁴ A Megváltó örömhírében így az idő nem játszik szerepet: „az ’Isten Országá’ nem olyasvalami, amire az ember vár; annak nincs tegnapja, nincs holnaputánja, s nem ’évezredek’ múlva jön el... ez a szív tapasztalata; mindenhol van, s sehol sincs...”⁴⁴⁵ Megvalósulása csak az emberi törekvésen múlik, mert – miként Tolsztoj elgondolása szerint is – a valódi kereszténységben a *gyakorlat* a döntő, ami által Jézus példáját követve a szeretetteljes, erőszakmentes életben a földön létre hozható Isten országa.

E gyakorlatközpontú szemlélet jegyében értelmezi a 35. paragrafusban Nietzsche Jézus halálát is, mely alapján a megváltás a mennyei örömállapothoz vezető gyakorlat felmutatásaként interpretálódik: „az ’örömhírhözó’ úgy halt meg, ahogyan élt, ahogyan *tanított* – s *nem* azért, hogy ’megváltsa az embereket,’ hanem azért, hogy megmutassa, hogyan kell élni.”⁴⁴⁶ A „Megváltó” tehát a filozófus elgondolásában *nem* volt – a szó dogmatikus értelmében – megváltó. Jézus, aki saját példáján keresztül, életével és halálával tanított, senki mást nem válthat meg, csakis önmagát, s csak annyiban tekinthető megváltónak, amennyiben az általa követett gyakorlatban kifejeződő példa révén megmutatja az önmegváltás módját. A kereszténység ezen formájában nincs lehetőség a helyettesítő

⁴⁴³ AK, 57-58. o.

⁴⁴⁴ AK, 56. o.

⁴⁴⁵ AK, 58. o.

⁴⁴⁶ AK, 59. o.

megváltásra: Jézus itt nem engesztelő áldozat, aki halálával váltja ki a bűnből az emberiséget. Minden embernek saját erőfeszítései révén kell önmagát megváltania, önmaga megváltójává válnia. Az önmegváltás másra átháríthatatlan feladatára Jézus csak iránymutatással szolgálhat, így a *Megváltó pszichológiájában* a „megváltás” az önmegváltásra való példaadást, a megváltás egyénenkénti eléréséhez vezető gyakorlat felmutatását jelenti.

A nietzschei elgondolásban Jézus igazi nagysága, hitelessége abban áll, hogy a „Megváltó” halálában is hű maradt életprogramjához, képes volt a legnagyobb szenvedések és megaláztatások közepette is kitartani gyakorlata mellett, s e szélsőséges élethelyzetben is egész lényével és magatartásával az erőszakmentes szeretetegységet fejezte ki. Nietzsche meglátása szerint Jézus igazi öröksége, amit példaként hátrahagyott az emberiségnek, a gyakorlat, melyet még „a bírók előtt, a fogdmegek, a vádlók előtt s mindenféle gyalázkodással és gúnyolódással szemben,”⁴⁴⁷ sőt még a kereszten is képes volt követni. E gyakorlat lényege a lélek benső világának egységét hűen tükröző, azt méltó módon kifejező szeretetteljes magatartás, mely – éppen az egység, a béke megtartásáért – még a testi-lelki bántalmazások közepette is lemond az ellenállásról. A „ne álljatok ellene a gonosznak”-elv hű követésével Jézus még a kereszthalálban sem „áll ellen, nem védelmezi jogait, egyetlen olyan lépést sem tesz, amely megvédené őt a legrosszabbtól, sőt követeli azt... Kér, szenved és szeret azokkal és azokban, akik rosszat tesznek vele.”⁴⁴⁸

Világosan látnunk kell, hogy Nietzsche Megváltó-portréjában az ellenállás-kerülés – miként Tolsztojnál és a dosztojevszkiji idióta-típusnál is – miért olyan lényeges. Ez ugyanis annak az egységnek a záloga, mely a gyakorlatban a szeretetet, az emberek közti békét jelenti, a benső valóságban pedig a szív Mennysorságát, a legfőbb boldogságot. S ne felejtjük el: ez a boldogító ellenállás-kerülés ösztönös, a típusra jellemző patológiás túlérzékenység folyamánya, és eszköz a szenvedés elkerüléséhez, hiszen ha Jézus *ellenállna*, azzal

⁴⁴⁷ AK, 59. o.

⁴⁴⁸ AK, 59. o.

megbontaná a szeretetegységet, s így kilépne a pszichikai Isten-országából. Az idióta-típus azonban eleve képtelen az ellenállásra, hiszen – ismét csak a kóros fiziológiai meghatározottság miatt – e beteges-gyerekes típusból hiányoznak a férfias-heroikus ösztönök. Így a típus ösztönösen kerül minden ellenségeskedést, mivel számára a szembeszállás jelenti a szenvedést, örömét pedig abban leli meg, hogy nem tanúsít ellenállást még a gonosszal s a gonosztevővel szemben sem.⁴⁴⁹

Mit is jelent Jézus nem-ellenállása a *gonosznak*? Miért mutatja be úgy Nietzsche a Megváltót, mint aki nemcsak nem harcol, s nem is védekezik, de még *követeli* is a számára rosszat? A nem-ellenállás pontos értelmének meghatározását nehezíti, hogy a Máté evangéliumában olvasható tanításnak többféle fordítása is létezik. Károli Gáspáré mellett („ne álljatok ellene a gonosznak”⁴⁵⁰) előfordul ilyen olvasat is: „ne *szállj szembe* a gonosszal,”⁴⁵¹ illetve „a gonosznak ne álljatok ellene *gonosszal*.”⁴⁵² A teológiában kétféle értelmezése van a nem-ellenállás elvének.⁴⁵³ Az általánosan elterjedt megengedő értelmezés szerint, mely Szent Ágostontól eredeztethető, a jézusi parancs „nem zárja ki az önvédelmet, sem a közösségi igazságszolgáltatást,”⁴⁵⁴ mivel az embertársi szeretet mértéke az önszeretet – ez az „úgy szeretni másokat, mint önmagunkat” arany szabálya –, aminek alapján mindenkinek joga van a védekezésre. A szigorú értelmezés szerint viszont, melyet mások – pl. Tertullianus, Assisi Ferenc, Erasmus, Gandhi és Albert Schweitzer – mellett Tolsztoj, s vele együtt Nietzsche is követ, Jézus tanítása a maga radikalitásában még a jogosnak tűnő önvédelmet és a távolságtartást sem engedélyezi. Ám végső soron mindkét tábor hívei egyetértenek abban,

⁴⁴⁹ Ld. AK, 48. o., 50. o.

⁴⁵⁰ Máté 5, 38-40

⁴⁵¹ P. Békés Gellért és P. Dalos Patrik katolikus fordítása.

⁴⁵² A Károli-féle fordítás korábban használt változata. Vö. Kőszegi Biblia, 1845-ös kiadás.

⁴⁵³ Luz, Ulrich: „Das Evangelium nach Matthäus 1. Teilband Mt 1-7.” In: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK)*, Bd. I/1. Benziger Verlag, 2002. 386-400. o.

⁴⁵⁴ Jakubinyi György: *Máté evangéliuma. Szent István Biblia-kommentárok* 3. Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Bp., 2007. 69. o.

hogy a nem-ellenállás lényege a megbocsátó szeretetben áll, mely a jó példa erejével reméli megszüntetni az erőszakot, nem pedig újabb erőszak alkalmazásával.⁴⁵⁵

A behatóbb vizsgálathoz vegyük szemügyre a jézusi tanítást annak teljes kontextusában: „Hallottátok, hogy megmondatott: Szemet szemért és fogat fogért. Én pedig azt mondom néktek: Ne álljatok ellene a gonosznak, hanem aki arcul üt téged jobb felől, fordítsd felé a másik orcádat is.”⁴⁵⁶ A nem-ellenállás tehát a jogosnak tűnő megtorlás ellenében fogalmazódik meg, kifejezi a bosszúról való lemondást, mi több, a jogtalan sérelem vállalását is. A jézusi tanítás szerint, ha arcul ütnek, ne csak mondj le arról, hogy visszaüss, de tartsd oda a másik orcádat is. Erre a passzusra utalhat Nietzsche, amikor a rosszat *követelő* Jézusról ír, ám vegyük észre, hogy nem valamilyen önpusztító, halálvágyó felkínálkozásról van itt szó a szenvedésre, hiszen a nietzschei értelmezés szerint az idióta-típus éppen azért nem áll ellen, hogy *ne szenvedjen*. Paradox módon tehát épp a szenvedés elkerülését szolgálja itt a szenvedés vállalása. Ne felejtjük el, hogy e típus számára az az igazi szenvedés, ha harcolnia, ütköznie kell. E legfőbb – inkább lelki, mint testi – szenvedést pedig épp azzal kerüli el, ha minden körülmény között kitart a nem-ellenállás elve mellett, adott esetben még a fizikai szenvedést is vállalva, mert az idióta-típusnak nem az jelent szenvedést, ha őt bántják, hanem ha neki kell bántania, vagy akár ellen kell állnia: számára nem az erőszak elviselése, hanem az erőszak alkalmazása lenne igazán fájdalmas.

Az evangéliumi tanítás szerint a nem-ellenállás követése különös jelentőséggel bír. Ha ugyanis a rosszat nem rosszal, hanem jóval viszonyozzuk, ha az ellenségeskedésre szeretettel válaszolunk, a jó és rossz embert egyaránt szerető mennyei Atyához hasonlóan tökéletessé válunk.⁴⁵⁷ Pál apostol szerint e magatartást követve győzhető le jóval a rossz,⁴⁵⁸ s ugyanezt remélve helyezte Tolsztoj is a nem-ellenállás elvét a kereszténység középpontjába.

⁴⁵⁵ Luz, Ulrich: *Máté Jézustörténete. Hermeneutikai Füzetek* 21. Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 2000. 54-57. o. (ford. Bekő István), Jakubinyi (2007), 68-69. o.

⁴⁵⁶ Máté 5, 38-40. Károli Gáspár fordítása.

⁴⁵⁷ Máté 5, 38-48, Lukács 6, 27-36

⁴⁵⁸ Rómaiakhoz 12, 17-21

Tolsztojnak meggyőződése volt, hogy az ellenállásról való lemondással legyőzhetővé válik a Gonosz, mert az erőszak megszűnésével elérhető a szeretetteljes békében való egyesülés. Dosztojevszkij Miskin hercege, aki eufórikus élményében megtapasztalta az ellentéteken túli végső szintézist, szintén lemond az ellenállásról, hogy a rossz emberre is kiterjedő szeretetével földi életében is kifejezze a lélek világában átélt egységet. Erről az egységteremtő, jó és rossz emberre egyformán áradó, morálon túli szeretetről van szó Nietzsche Megváltójánál is, akinek nem-ellenállása, a *rossz követelése* nem a Gonosz igenlését jelenti, miként azt Roberts véli,⁴⁵⁹ hanem a másik ember gonoszságát átminősítő, azt kioltó, egységbe olvasztó szeretetet. Ez az amorális Jézus-figura, akinek a szenvedést elsősorban az üdvösséget jelentő Egység megbontása jelenti, azzal, hogy nem áll ellen, hanem azokat is szereti, akik rosszat tesznek vele, képes a kereszthalálban is fenntartani a lélek világának boldog Egységét, s így fizikai halálában is szívében őrzi benső Mennysorságát.

Nietzsche szerint a haldokló Jézus erről a pszichológiai értelmű Mennysorságról beszél a szintén kereszthalálra ítélt latornak. „A szavak, amelyeket a kereszten a *latorhoz* intézett, magukban foglalják az egész Evangéliumot. 'Ez valóban egy *isteni* ember volt, >Isten gyermeke<' – mondja a *lator*. 'Ha ezt érzed – válaszolja a Megváltó –, *akkor a Paradicsomban vagy*, akkor te is Isten gyermeke vagy...'”⁴⁶⁰ Jézus tanításának szimbolikus értelmezésével egybecsengően az evangélium lényegének Nietzsche azt tekinti, hogy isteninek, „Isten gyermekének” lenni vagy a „Paradicsomban lenni” nem teológiai tétel vagy túlvilági állapot, hanem idő- és térmeghatározásoktól függetlenül bármikor átélhető tudatállapot, pszichikai *érzet*, melynek elérése kizárólag az életminőség függvénye.

A szándékoltan pontatlan bibliai parafrázis voltaképpen két szöveghely egybegyúrása. Az egyik a *latorhoz* intézett beszéd, ahol Jézus az őt méltató latornak, aki arra kéri, emlékezzen meg róla, mikor eljön uralmával, így felel: „Bizony mondom neked: ma velem

⁴⁵⁹ Roberts (1998), 172. o.

⁴⁶⁰ AK, 59. o.

leszel a paradicsomban.”⁴⁶¹ Ebbe a párbeszédbe illeszti be Nietzsche attól a római századostól származó szavakat, aki látva Jézus halálát s az azt követő különös természeti jelenségeket, azt mondja Jézusról, hogy valóban igaz ember volt, Isten Fia.⁴⁶² Ahogy arra Rempel rámutat,⁴⁶³ az eredeti szöveg két fontos változtatása jelzi azt az irányt, ami alapján a filozófus a szimbolista Jézust elválasztja az egyházi tanítástól. Az egyik lényeges eltérés az időmegjelölés – vagyis hogy nem *leszel* a paradicsomban, hanem már ott *vagy* –, a másik pedig, hogy a paradicsom nem túlvilági helyként interpretálódik, hanem már e világban elérhető pszichikai állapotként. A megváltásnak ez a tértől és időtől eloldott, nem túlvilági, hanem bármely pillanatban aktualizálható, tisztán *pszichológiai* realitása az, ami a *Megváltó pszichológiájának* legmarkánsabban eltérő vonása a kereszténység egyházi tanától.⁴⁶⁴

Érdeemes e ponton visszaemlékezni arra a *Hajnalpírban*⁴⁶⁵ olvasható aforizmára, ahol Nietzsche szintén a kereszten függő Jézusról ad leírást, ám egészen más megközelítésből. Jól illusztrálja a nietzschei Jézus-kép módosulásának mértékét a két szöveghely egybevetése, hiszen a vallásos öncsalás állapotából a kínhalál szenvedésében kijózanodó Jézus alakja végtelenül távol áll a halálával is példát adó, tanához a kereszten is hű maradó Megváltótól. Nietzsche mindkét esetben egy-egy evangéliumi idézettel mintegy hitelesíti saját Jézus-ábrázolását, ám az ellentétes tartalomnak megfelelően egészen mást vesz át a bibliai leírásból a *Hajnalpírban*, és mást *Az Antikrisztusban*. A *Hajnalpír* Jézus-portréjában az ekkor még vallási rajongónak tekintett Jézus tévedését és végső kiábrándulását alátámasztandó, Nietzsche a Máténál és Márknál szereplő szavakat adja Jézus szájába: „Én Istenem, én

⁴⁶¹ Lukács 23, 39-43

⁴⁶² Máté 27, 54, Márk 15, 39, Lukács 23, 47

⁴⁶³ Rempel (2006), 252-254. o.

⁴⁶⁴ Miller felhívja rá a figyelmet, hogy a latorhoz intézett beszéd Dosztojevszkijnél is szerepel: az *Ördögökben* Kirillov beszél a paradicsomot a túlvilági jövőre ígérő Jézusról. Nietzsche szándékának viszont nem felel meg ez a szokványos, a túlvilági feltámadás tanát követő értelmezés, ezért nem is ezt a szöveghelyet használja fel az *Ördögökből* a szimbolista Jézus portréjához, hanem Kirillov auraleírását az örök harmónia érzetéről, azt megféleltetve a pszichológiailag aktuálisan valóságos Mennyország benső üdvállapotával. Miller (1975), 180-185. o.

⁴⁶⁵ Vö. H, 106. o. (Attraktor-kiadás: 67-68. o.)

istenem! miért hagytál el engemet?”⁴⁶⁶ Csak hogy az Istentől való elhagyatottság fájdalmas kiáltása nem illene bele az Istennel való egység paradicsomi boldogságát a kereszten is érző Megváltó portréjába. Így Nietzsche a *Megváltó pszichológiájába* nem is ezt az idézetet építi be, hanem a bemutatott módon jár el: a két különböző evangéliumi szöveghely egybeillesztésével – a *Hajnalpírral* ellentétben – épp azt fejezi ki, hogy még a kereszthalál sem ábrándítja ki Jézust istenhitéből. Az ellenállás-mentes szeretetgyakorlat fenntartásával a Megváltó még halálában is a legnagyobb közelségben érzi magát Istennel; – Isten gyermekének.

A *Megváltó pszichológiájának* lezárásaként Nietzsche még egyszer összefoglalja az Örömhír lényegét, mely a megváltást pszichológiai realitássá teszi. Ennek a földi boldogságot hozó kereszténységnek a lényege abban az életgyakorlatban áll, mely a nem-ellenállás megvalósításával kívül is valóságossá, megéltté teszi a benső világban érzett, jón és rosszon túli szeretetegységet: „*Nem védekezni, nem haragudni, nem tenni felelőssé...* Hanem még a rossz embernek sem ellenállni – *szeretni* őt...”⁴⁶⁷ Ezzel a morált is meghaladó, a rossz emberre is kiterjedő szeretettel, mely megszüntet minden ellentétet, már itt és most lakójává válhatunk a bennünk lévő Isten-országának, s megélhetjük az isteni, örök tökéletességet, a Teljesség üdvét.

Urs Sommer jogosan veti fel, hogy Jézus halálának értelmezésében Nietzsche a korábbiaknál is jobban eltávolodik az evangéliumoktól. Míg ugyanis az evangéliumi beszámolók ezen részeiben – gondoljunk a Getszemáni kertben halálfélelemmel küzdő, a halál elkerüléséért imádkozó Jézus alakjára⁴⁶⁸ – Jézus leírása nagyon emberi, addig a gonosznak sem ellenálló, minden védekezésről lemondó, a bántalmazóit is szerető Megváltó valószínűtlenül távoli eszménynek tűnik. Urs Sommer szerint ennek az éteri tisztaságú, szinte

⁴⁶⁶ Máté 27, 45-47, Márk, 15, 33-35. A bibliai kommentár szerint „ez a mondat a 21. zsoltár első verséből való. Az Úr azt fejezi ki vele, hogy a kereszten a legsúlyosabb lelki szenvedést, az Istentől való elhagyatottság érzését is átélte.” *Újszövetségi Szentírás*. Róma, 1985. 83. o. (ford. P. Békés Gellért, P. Dalos Patrik)

⁴⁶⁷ AK, 59. o.

⁴⁶⁸ Máté 26, 36-46, Márk 14, 32-42, Lukács 22, 39-46

már nem is emberi alaknak a megrajzolásában – akihez legfeljebb a szintén már-már angyalszerű Miskint vagy a János-evangélium emberfeletti Jézusát lehet hasonlítani – Nietzsche lemond az emberi ábrázolásról, hogy egy teljesen egységes, ellentmondásmentes képet alkothasson a Megváltóról. Nietzsche számára nem az a fontos, hogy egy hihető, történetileg valószínűsíthető személyiségrajzot adjon, hanem hogy az egyházi kereszténységtől teljesen elkülönülő, tiszta ideáltípust mutasson fel, akinek pszichológiája a nem-ellenállás elv következetes végig vitele folytán válik koherenssé.⁴⁶⁹

Bár a *Megváltó pszichológiája* a 35. paragrafussal lezárul, egészen a 42.-ig még találunk a Jézus-képhez kapcsolódó fontos megjegyzéseket. A 36. és 37. paragrafus, melyek a 28. és 29. ponttal mintegy hermeneutikai keretbe foglalják a Megváltó-portrét, egyúttal rávilágítanak a Jézus-képnek az átértékelésben betöltött szerepére is. Mint láthattuk, az egész típusrekonstrukciót átszövi az igazi Jézus megismerhetőségének hermeneutikai problematikája: a filozófus előfeltételezte a Megváltó típusának utólagos torzultságát, majd a típus egyedülállóságával magyarázta annak eleve érthetlenségét és félreértésének szükségszerűségét. Végül e problematika feloldásaként a tudományos Jézus-kutatástól elhatárolódó Nietzsche immár a Megváltó kizárólagos értőjének tünteti fel magát. A kiváltságos posztra pedig oly módon formál jogot, mint aki egyedül felel meg a típus megértéséhez szükséges megismerésbeli kritériumoknak. Állítása szerint csakis ő mint *szabaddá vált* szellem képes megérteni azt, amit tizenkilenc évszázad félreértett, mert benne van meg a „szent hazugság” ellen hadat viselő, ösztönné és szenvedéllyé vált becsületesség. Ez a szent hazugság a Megváltó mindeddig félreismert típusának eltorzítása, ami „az egyházat az Evangélium ellentétéből építette fel.”⁴⁷⁰ Ennek az ellentétébe fordított eredeti típusnak a megértéhez Nietzsche a következő tulajdonságokat tartja szükségesnek: becsületesség, szeretetteljes és óvatos semlegesség és szellemi fegyelmezettség. Egyedül ilyen szellemi

⁴⁶⁹ Urs Sommer (2000), 334-336. o.

⁴⁷⁰ AK, 60. o.

magatartással válik a filozófus szerint lehetővé „ennyire idegen s ily kifinomult dolgok”⁴⁷¹ megfejtése, mint amilyen a pszichológiai szimbólumokban beszélő, világtalan idióta típusa.

Azzal természetesen lehetne vitatkozni, hogy Nietzsche maga mennyire felel meg e kritériumoknak, hiszen az egyházi Krisztus-kép ellenében megfogalmazott Jézus-portré szimpátiát sugalló megfogalmazása szeretetteljesnek talán nevezhető, de semlegesnek és fegyelmezettnak kevésbé. S a becsületesség is egészen sajátos módon gyakorolt erény Nietzschénél, ami leginkább az egyháznak tulajdonított hamissággal való nyílt szembehelyezkedésben ölt formát. A filozófus azonban, aki már korábban is kikötötte, hogy saját Jézus-elképzelése előfeltétele, hogy a Megváltó típusa csak eltorzult formában őrződött meg,⁴⁷² ragaszkodik Jézus-képe legitim voltaához. S hogy milyen alapon? Azt már előzőleg leszögezte, hogy amit minden értelmezési nehézség ellenére biztosra vesz, az Jézus szimbolizmusa, vagyis, hogy a Megváltó szavai nem szó szerint értendők, hanem a benső valóságra referáló pszichológiai szimbólumok. Nietzsche szerint e lényegi vonást nem látják azok, akik Jézusra csodatévő megváltóként tekintenek, s mindazt, ami spirituális és szimbolikus, csak későbbi keresztény adaléknak tartják. Holott ennek épp az ellenkezőjéről van szó: „a kereszténység története – mégpedig a kereszthaláltól kezdve – egy *eredendő* szimbolizmus lassanként egyre jobban eldurvuló félreértésének története.”⁴⁷³ Nietzsche tehát – mint Havemann rámutat – sajátos önlegitimációval olyannak érti meg a Megváltó típusát, amilyennek csak félreérteni lehet, és aki mindeddig eleve érthetetlen volt szimbolizmusa miatt.⁴⁷⁴

A Megváltó szimbolizmusának kettős funkciója van: egyrészt arra ad lehetőséget, hogy Nietzsche a típus egyedüli megértőjének tüntesse fel magát, másrészt pedig arra, hogy ezt az egyéni módon megértett Jézus-alakot teljesen eltávolítsa az egyházi kereszténységtől,

⁴⁷¹ AK, 60. o.

⁴⁷² AK, 51. o.

⁴⁷³ AK, 61. o.

⁴⁷⁴ Havemann (2002), 237. o.

szembeállítsa azzal, sőt annak fölébe is helyezze. Miután a Megváltó pszichológiai portréját Nietzsche beilleszti a kereszténység történetébe, ezzel az intuitív módon megkonstruált személyiségrajzot történetileg is hiteles rekonstrukcióként feltüntetve, a Megváltó-kép immár képes a neki szánt szerepet betölteni a kereszténység leértékelésében. Nietzsche már nemcsak annyit állít, hogy a típus elgondolható, azaz, hogy Jézus akár olyan is lehetett, amilyennek ő gondolja, hanem, hogy ténylegesen olyan is volt, s ez a mindenki más által félreértett igazi Jézus sokkalta értékesebb a kereszténységnél. S ami Nietzschének még fontosabb, hogy a kereszténység pedig ennyivel értéktelenebb, mivel e valójában értékes típust eltorzította, s egy vele ellentétes eszményt állított Krisztusként a vallás élére. Minél értékesebb tehát az igazi Jézus, annál értéktelenebb az őt meghamisító kereszténység; – e megfontolásból illeszti be Nietzsche a Megváltó portréját a kereszténység leértékelésébe. A leértékelt valláshoz *képest* tünteti fel Jézust értékesként, s e viszonylagos nagyság érzékeltetésére nevezi őt nemesnek, nem azért, mert az antik világ nemes úrmoráljához sorolná. E kétirányú értékelési mozzanatnak – Jézus és a vallás egymáshoz viszonyított fel- illetve leértékelésének – az átértékelésben betöltött központi jelentőségét jelzi a típusrekonstrukciót lezáró konklúzió: „A keresztényi értékek – *nemes* értékek: csak mi, *szabaddá vált* szellemek, mi állítottuk helyre a létező legnagyobb értékellentétet!”⁴⁷⁵ A *Megváltó pszichológiája* tehát az átértékelés részét képezi, amennyiben szerzője „érték-helyreállítást” végez, melynek révén kimutatja a proto-teológiai Jézus nemességét, s az eredeti típus felmutatásával ki is vonja Jézus személyét a kereszténység ellen irányuló támadásból.⁴⁷⁶

Arra a kérdésre, hogy a dekadens, patológiás, világtalan idióta milyen vonásaival emelkedik a kereszténység fölé, a Megváltó-portré több választ is kínál. Említhetjük Jézus amoralitását, a bűn fogalmának elvetését, vagy az embert istennel egybekötő és földi

⁴⁷⁵ AK, 61. o. A korábbiak alapján világos, hogy Nietzsche a nemesnek minősített kereszténységen Jézus kereszténységét érti.

⁴⁷⁶ Hévizi Ottó hasonló végkövetkeztetésre jut, mikor megállapítja, hogy a filozófus kereszténységkritikáját átokfilozófiaként értelmezve Pál kereszténysége számít az életellenességgel vádolt elítéltnak, Jézust azonban felmenti a dionüszoszi ítélszék. Vö. Hévizi (2001), 240-243. o.

boldogságot hozó életgyakorlatot. Ami azonban különös hangsúlyt kap Jézus és a kereszténység további szembeállításán, az a nem-ellenállás amorális szeretetgyakorlatából következő tényező: a bosszú elvetése. Ebben látja Nietzsche az eredeti kereszténység legfőbb értékét, értelmét és jogát: a *ressentiment* szelleme az, amit „az ’örömhírhozó’ maga *alatt* s maga *mögött* érzett,”⁴⁷⁷ míg a Jézussal ellentétes keresztény vallás legfőbb hajtóereje – miként azt a korábbi morálgenealógiai elemzés kimutatta – épp a *ressentiment*. Ezért az evangélium kulcsát jelentő nem-ellenállás elve, még ha az a kóros túlérzékenységből fakadó menekülés is a szenvedés elől, az amorális, jón és rosszon túli szeretetegységre törekvésével értékesnek bizonyul, amennyiben mentes a bosszúérzéstől, amit Nietzsche a gyenge, de hatalomvágyó emberek kártékony, életellenes tulajdonságának tart.

A továbbiakban Nietzsche áttér a kereszténység történetére, s Detering arra figyelmeztet, hogy itt egy fontos diskurzusváltás történik, átlépés a pszichológiai portré időtlenségéből egy retrospektív-világtörténeti dimenzióba.⁴⁷⁸ Míg ugyanis a Jézus előtti és utáni zsidó-keresztény morálról narratív elbeszélést ad Nietzsche, fontos szerepet szánva a genealógiai elemzésben a történetiségnek, az időnek, addig a környezetétől idegen, s az egész történelmen kívül álló Megváltóról egy non-narratív ábrázolást nyújt.⁴⁷⁹ Nemcsak arról van tehát szó, hogy a világtalan idióta egy időn kívüli valóságban él, amit szimbolista nyelvhasználata is kifejez, hanem arról is, hogy Nietzsche, aki a Jézusról való *történeti* elbeszélés lehetőségét már Renan kritikája kapcsán elvetette,⁴⁸⁰ nem történetet mond a Megváltóról, hanem egy idő- és térmeghatározásokon kívüli jellemképet fest róla.⁴⁸¹ Az időtlenséget fejezi ki Detering szerint az is, hogy a jézusi kereszténység lényegének

⁴⁷⁷ AK, 60. o.

⁴⁷⁸ Detering (2010), 84-85. o.

⁴⁷⁹ A *Megváltó pszichológiájának* non-narrativitását, amire elsőként G. Shapiro mutatott rá, vitatja R. Hull. Vö. Hull, Robert: „Nietzsche’s Jesus.” In: *Nebula*, 4.1. (2007 March), 107-115. o. és Shapiro, Gary: *Nietzschean Narratives*. Indiana University Press, Indianapolis, 1989.

⁴⁸⁰ AK, 48. o.

⁴⁸¹ Detering (2010), 45-49. o., 67-69.o.

összegzésénél – nem védekezni, nem haragudni, hanem szeretni⁴⁸² – Nietzsche főnévi igeneveket használ, ezzel is eloldva a Jézus által gyakorolt kereszténységet az időtől.⁴⁸³

A Megváltó-típus időtlenségének és történetietlenségének az evangéliumi gyakorlat áthagyományozódása szempontjából van különös jelentősége.⁴⁸⁴ A 29. paragrafusban felvetett két alapkérdésből – a típus elgondolhatóságának már igennel megválaszolt kérdéséből és az áthagyományozódásából⁴⁸⁵ – a másodikra csak most ad választ Nietzsche. Arra ugyan már korábban utalt, hogy a saját példáján keresztül tanító Megváltó egyedüli utóhatása a félreértés volt, s így sejthető, hogy a típus áthagyományozódására adott válasz nemleges, a 39. paragrafus azonban egy fontos adalékot nyújt a korábbiakhoz. Jézus és a kereszténység radikális szembeállításával a „kereszténység” fogalmát egy új, egyedül a Megváltóra vonatkoztatható értelemben használja itt Nietzsche: „Már a ’kereszténység’ szó is félreértés –, alapjában véve csak Egy keresztény volt, az pedig meghalt a kereszten. Az ’Evangélium’ *meghalt* a kereszten. Amit ettől a pillanattól kezdve ’Evangéliumnak’ neveznek, már ellentéte volt annak, amit ő élt: ’rossz hír,’ *Dysangelium*.”⁴⁸⁶ Az igazi kereszténység nem hagyományozódott tovább, mert ennek lényege a gyakorlat, nem pedig a később középpontba állított hit: „csakis a keresztény *gyakorlat* nevezhető kereszténynek, egy olyan élet, ahogyan az a valaki *élte* le, aki meghalt a kereszten. (...) *Nem* egy hit, hanem egy cselekvés, mindenekelőtt pedig sok dolog *nem*-cselekvése, egy más *lét*.”⁴⁸⁷

Mivel a keresztény gyakorlatot Jézuson kívül senki nem élte, Nietzsche határozott választ ad az áthagyományozódást illető kérdésre: „*keresztények valójában egyáltalán nem voltak.*”⁴⁸⁸ Meglepő módon azonban e tény nem jelenti azt, hogy ne is lehetnének: „Egy *ilyen* élet még ma is lehetséges, *bizonyos* emberek számára pedig egyenesen szükséges: a valódi, az

⁴⁸² AK, 59. o.

⁴⁸³ Detering (2010), 77.o.

⁴⁸⁴ Jaspers (1938), 23-24. o.

⁴⁸⁵ AK, 48. o.

⁴⁸⁶ AK, 64. o.

⁴⁸⁷ AK, 64. o.

⁴⁸⁸ AK, 64. o.

eredeti kereszténység lehetséges lesz minden korban.”⁴⁸⁹ Nietzsche tehát Jézus példájának követését, mely az evangéliumi gyakorlat realizálásában áll, egy időtlen, bármikor aktualizálható életlehetőségnek tartja. Egyes Nietzsche-kutatók hajlamosak túlértékelni ennek jelentőségét, pl. Biser és Benz úgy tekint a filozófusra, mint aki az egyházi gyakorlattal szemben a hiteles kereszténység megvalósítására támaszt igényt.⁴⁹⁰ Bármennyire is kiérződik azonban Jézus nagyra értékelése, fontos látnunk, hogy Nietzsche nem azt mondja, hogy e gyakorlatot *kell* követni, csak azt, hogy lehet. Vagyis lehetségesnek tartja a jézusi életmód követését, annak ellenére, hogy a Megváltó eszményített, olykor szinte irreálisnak hat, inkább angyali, mint emberi típusát teljesen egyedülállónak festette le. Úgy tűnik azonban, hogy Nietzsche elgondolása szerint a Megváltó típusába Jézuson kívül mások is beletartoznak, hiszen „bizonyos” embereknek a jézusi életmódot tartja szükségesnek. Nietzsche ugyanis – az általa elgondolt Megváltóval ellentétben – számol az individuális különbségekkel, az emberek közti távolság megőrzését kívánatosnak tartja, s embertípustól teszi függővé, hogy kinek milyen életmód követendő.⁴⁹¹ Így az önmegváltás azon módja, amire Jézus példát adott, nem mindenki számára üdvös út, hanem csak egy meghatározott típusnak való.

Kikre gondolhat itt Nietzsche? Urs Sommer arra figyelmeztet, hogy e tekintetben a filozófus nem tűnik egészen következetesnek: néhol úgy tünteti fel a keresztény gyakorlatot, mint amihez fel kell és lehet nőni, s amit Jézus példáján keresztül meg lehet tanulni. De nem felejtethetjük el, hogy a Megváltó egész pszichológiáját egy kóros fiziológiai okból bontotta ki, ami alapján a típus fiziológiailag determinálnak tűnik, akinek gyakorlata csupán a fizikai dekadenciára adott ösztönös reakció.⁴⁹² Így felmerül a kérdés: Jézus gyakorlatának követése tudatos döntés eredménye, vagy egy eleve meghatározott fiziológiai-pszichológiai alkat

⁴⁸⁹ AK, 64. o.

⁴⁹⁰ Biser (2002), 131. o., Benz (1956), 178. o.

⁴⁹¹ Vö. AK, 43. p., 57. p.

⁴⁹² Urs Sommer (2000), 305. o., 307. o.

függvénye? A válaszadást tovább nehezíti, hogy Nietzsche a későbbi kereszténységről is úgy beszél, mint aminek követése nem szabad döntés következménye, hanem amihez eléggé betegnek kell lenni.⁴⁹³ A fiziológiai meghatározottság mellett szól, hogy Nietzsche szükségességről beszél, ami arra utalhat, hogy a Megváltó típusába tartozó, kórosan túlérzékeny emberek számára valóban egy ilyen életmód hozhat boldogságot. A problémára vissza fogunk térni a *Hagyaték* jegyzeteinek tárgyalása során, annyit azonban már itt megállapíthatunk, hogy Nietzsche a Jézus által felmutatott életgyakorlatot az idióta-típus minden valóságidegensége és eszményítettsége ellenére is *követhetőnek* tartja, s ha nem is mindenki, de bizonyos emberek számára *követendőnek* is.

Az evangéliumi gyakorlat realizálása azonban mindeddig beváltatlan lehetőség maradt, hiszen Jézust eleve meg sem értették, s e végzetes félreértést Nietzsche a kereszthaláltól eredezteti. Érdekes módon itt nem beszél még a hatalomvágyó Pálról, csupán a Megváltó tanítványairól, akiknek értetlenségét mi sem jelzi jobban, mint hogy mesterük halála után a gyűlölet és a bosszúérzés kerekedett felül bennük. Jézus egész életpéldája homályba veszett típusának utólagos átértelmezésével, s innentől látták őt olyannak, „mint aki *lázad a fennálló rend ellen*. E harcias, e nemet mondó s ellenszegülő vonás egészen eddig *hiányzott* alakjából; sőt, ő ennek épp ellentéte volt.”⁴⁹⁴ A Megváltó eredeti típusához kötődő hermeneutikai problematika beépül a kereszténység genealógiai kritikájába, Nietzsche szerint ugyanis a kereszténység története a kereszthaláltól kezdve egy félreértés története, melynek pszichológiai hajtóerejét a ressentiment adja, ami azonban a halálában sem haragvó, felelősségre nem vonó, csupán csak szerető idióta pszichológiájából teljesen hiányzik.⁴⁹⁵ Az ellenségkeresés, akit okolni lehet Jézus haláláért, a megtorlás, büntetés és ítélethozatal vágya

⁴⁹³ AK, 88. o. Nietzsche ráadásul a későbbi beteges, dekadens keresztények fiziológiai állapotát hasonló fogalmakkal jellemzi, mint a Megváltó típusát: idiotizmussal, epilepsziával, neurózissal és túlérzékenységgel. Vö. AK, 42. p., 51. p., 52. p., 53. p.

⁴⁹⁴ AK, 66. o.

⁴⁹⁵ Kaufmann, Walter: „Nietzsche als der erste grosse Psychologe.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 7. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1978. 261-287. o. Id. 270-271. o.

ellentétébe fordította az eredeti kereszténységet, aminek lényege épp az ellenkezés képtelensége volt. Ha ugyanis a tanítványok megértették volna mesterüket, és hűen követik példáját – figyelmeztet Nietzsche –, akkor megbocsátják e halált. Csakhogy „a kis közösség épp a fő dolgot *nem* értette meg, azt a példaszerű jelleget, ami a halál e módjában rejlett, a *ressentiment* bármely érzésének *fölébe kerekedő* szabadságot és felsőbbrendűséget. (...) Jézus maga, halálával, önmagában véve nem akarhatott mást, mint azt, hogy a nyilvánosság elé tárja tana legerősebb próbáját, annak *bizonyítékát*.⁴⁹⁶ Mint Urs Sommer megjegyzi, a világtalan idiótáról nehéz elképzelni, hogy bármit is *bizonyítani akarna* a nyilvánosságnak, egyáltalán *akarna* valamit is halálával.⁴⁹⁷ Amiről szó lehet, az az evangéliumi gyakorlat példaszerűsége, s annak bizonyítása, hogy az minden élethelyzetre alkalmazható. Ennek legerősebb próbája valóban a kereszthalál, hiszen a fizikai szenvedés ilyen végletes formájában a legnehezebb kitartani a nem-ellenállás elve mellett. A halál tehát olyan értelemben lehet bizonyító erejű, amennyiben *belső* bizonyítékot ad: a nietzschei értelmezés szerint Jézus még a kereszthalálban is Isten gyermekének érzi magát, és hogy a Paradicsomban van, vagyis képes a legnagyobb külső szenvedés mellett is megőrizni a *belső* örömállapotot, a szív Mennysorságát.⁴⁹⁸ A pszichológiailag értendő Isten-országát önmagában hordozó, azt halálában is boldogan élő Megváltót Nietzsche e szavakkal méltatja: „Az Evangélista épp ezen 'Ország' megléte, beteljesült léte, *valósága* volt. Épp egy ilyen halál *volt* ezen 'Isten Országá.’”⁴⁹⁹ A nem-ellenállás gyakorlatával az alantas bosszúérzésen felül kerekedő, amorális szeretetében szabad és felsőbbrendű Jézust olyan tisztelettel festi itt le Nietzsche, hogy több értelmező is a haldokló Jézus leírásában érzi legnyilvánvalóbbnak a Megváltónak szóló elismerést.⁵⁰⁰

⁴⁹⁶ AK, 66. o.

⁴⁹⁷ Urs Sommer (2000), 368-370. o.

⁴⁹⁸ Vö. AK, 32. és 35. p.

⁴⁹⁹ AK, 67. o.

⁵⁰⁰ Pl. Detering (2010), 71. o., Rempel (2006), 255-261. o.

A filozófus szerint azonban a kereszténység Jézusnak épp ezt a nemes, magasrendű vonását takarja el, mikor a zsidó vallási vezetők ellen lázadó, perlekedő teológust farag belőle. A ressentiment eredménye az is, hogy a magát mindenivel egyenrangúan Isten gyermekének tartó Jézust Isten Egyszülött Fiaként a magasba emelik, és ezzel Istenhez hasonlóan eltávolítják a bűn fogalmával beszennyezett, lealacsonyított emberiségtől. Pedig Jézus morálon túli szeretetgyakorlatával épp „a ’bűn’ fogalmát szüntette meg – elutasított mindennemű szakadékot Isten és ember között, s *saját* ’örömhíreként’ *élte* Isten és ember egységét... S *nem* úgy, mint előjogot!”⁵⁰¹ Nietzsche nagyra értékeli a Megváltó amoralitását, hiszen a bűn fogalmán, a jón és rosszon való túllépés miatt Jézusnál nincs szó sem az ember, sem az evilági élet leértékeléséről, sőt, az önmegváltást hozó szeretetgyakorlatban az ember megistenül, és a föld Paradicsommá válik. A kereszténység későbbi formája azonban az ember bűnösnek titulálásával és a feltámadás tanával morálisan leértékeli a földet és az embert, a boldogságot pedig nem saját törekvésünkkel e világban elérhetőnek tünteti fel, hanem túlvilági üdvösséggént, melyhez csupán hinni kell a Megváltóban. Ezzel a megváltás mibenléte is átértelmeződik: Jézus immár nem példa, akit követni lehet, hanem *engesztelő áldozat*, aki ártatlanul vállalt szenvedésével kiváltja bűneiből az emberiséget. A kereszthalál engesztelő áldozatként való abszurd és barbár felfogásában Nietzsche végleg megsemmisültni látja az Evangélium eredeti értelmét.⁵⁰²

- Nietzsche Pál-képe és buddhizmus-értelmezése a Megváltó-portré tükrében

A hiteles kereszténység félreértés-történetébe Az *Antikrisztus* 41. paragrafusától épül be Nietzsche végső, kiforrott Pál-képe. Jézus megnevezetlen tanítványait olyannak ábrázolja a filozófus, mint akik szerették ugyan mesterüket, de annak kifinomult típusa iránti

⁵⁰¹ AK, 68. o.

⁵⁰² AK, 68. o.

érzéketlenségükben s elvakult imádatukban teljesen félreértették a Megváltót. Ezt jelzi, hogy a tanítványokat – különösen mesterük halála után – a bosszúszomj kerítette hatalmába, s a vallási vezetők elleni gyűlöletükben Jézust is utólag a zsidó egyház elleni lázadónak állították be. Más a helyzet Pállal, akiben Nietzsche nem egy rajongó, értetlen követőt lát, hanem a *hataloméhes pap típusának* megtestesítőjét, a *bosszú apostolát*. A továbbiakban kirajzolódó Pál-kép legfőbb tartalmi elemeit megtalálhatjuk a *Hajnalpírban* is, vagyis Nietzsche a Jézus-kép kései kiforrásához képest igen hamar készen állt csaknem a teljes Pál-értelmezéssel. Már ekkor Pált jelöli meg a keresztény vallás tényleges megalkotójának, aki a damaszkuszi látomásban valójában azt ismeri fel, hogy a feltámadt Krisztust miként használhatja fel saját céljára, a Törvény megsemmisítésére. A *Morál genealógiájában* pedig Nietzsche csaléteknek nevezi Jézust, mint aki a szeretet megtestesítőjeként pusztán eszközként szolgált Izrael számára a világ feletti bosszúhoz.

A strauss-i „világtörténelmi szélhámosság” elméletén alapuló csalás-motívum kerül ismét elő, mely Az *Antikrisztusban* kap végső megfogalmazást. Jézus ezúttal is csalétekként szerepel, aki a ressentiment-től mentes Megváltó portréjával felmentést nyer, az viszont, aki Jézust felhasználja, már nem általában „Izrael” vagy a zsidó papság, hanem személyesen Pál. Ám miként Jézus, úgy Pál esetében sem a történelmi személy érdekli a filozófust, hanem a típus – a hataloméhes, bosszúszomjas *pap típusa*. A nietzschei Pál-képet behatóan tanulmányozó Havemann arra figyelmeztet, hogy voltaképpen Nietzschének azért van szüksége Pálra, hogy igazi ellenfelét, a keresztény morált megszemélyesítse, támadhatóvá tegye, s ezzel az átértékelés polemikus formát ölthessen, vitaképevé váljon.⁵⁰³ Ahogy tehát a Megváltó-kép, úgy Pálé is meghatározott funkciót tölt be az átértékelésben, illetve a kereszténység leértékelésében. Míg ehhez Jézus esetében a viszonylagos értékességet kellett

⁵⁰³ Havemann (2001), 175-177. o.

kimutatnia Nietzschének, addig Pál esetében az életellenesség, az alantas célok és eszközök, a romlottság kimutatása a cél.

Pál mint a keresztény morál megszemélyesítője, a pap prototípusa Nietzsche igazi ellenfele, nem pedig Jézus. Pál az, aki hasonló pozíciót tölt be, mint amelyet a filozófus jelöl ki magának: Pál a másik nagy *átértékelő*. Hogy mit értékel át Pál, hogyan, mivé és miért, arra a Pál-portré a maga provokatív szókimondásával kínálja a válaszokat. Pál a jézusi kereszténységet értékeli át a feltámadás-tannal, így alkotva meg a dekadens keresztény morált, hogy azzal uralkodhasson a világ felett az elgyengítés, megbetegítés módszerével. Ezzel azonban elveszett mindaz, amit Nietzsche értékesnek tartott a kereszténység eredeti formájában. A filozófus értékelése szerint az élet súlypontjának a túlnaniba – ami Nietzschénél egyet jelent a semmivel – helyezésével vált a kereszténység romlottá. E romlottságot látja kifejeződni Pál szavaiban: „ha pedig Krisztus fel nem támadott a holtak közül, akkor hiábavaló a mi hitünk.”⁵⁰⁴ Innentől kezdve nem a gyakorlat lesz a fontos, az életminőség, hanem egyedül a hit. S mivel e hit a feltámadás-tanon alapszik, a jézusi élet önmagában már nem jelent értéket, csak a feltámadás tükrében, ezzel pedig Pál megfosztja jelentőségétől, példaértékétől Jézus életgyakorlatát. A páli idézet értelmében nem Jézus élete, a feltétlen szeretet megvalósítása a fontos, csakis a feltámadt Krisztus és a belé vetett hit. Nem tisztunk a nietzschei Pál-kép teológiai értékelése, annyi azonban megállapítható a Biblia alapján, hogy a többi apostolnál Pál valóban többre értékelte a hit szerepét. Míg pl. Jakab apostol azt vallja, hogy a hit tettek nélkül holt,⁵⁰⁵ addig Pál a rá jellemző „adok-kapok” logikával a hitet a tett kiváltójának tekinti: „aki tetteket visz végbe, annak a bér nem kegyelemből, hanem fizetség címén jár. Aki viszont nem tetteket visz véghez, hanem hisz abban, aki a bűnöst igazzá teszi, annak hite szolgál megigazulására.”⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ AK, 68. o., 1Kor. 15, 14

⁵⁰⁵ Jakab 2, 14-26

⁵⁰⁶ Rómaiakhoz 4, 4-6

A hit előtérbe tolása, az életminőség szerepének leértékelése, az ember lealacsonyítása a bűn-bűnhődés tanával Nietzsche mellett sok más gondolkodót is Pál kritikájára sarkallt. A 19. sz.-ban a Jézus személye és a kereszténység eredeti formája iránti érdeklődés együtt járt azzal az általános nézettel, miszerint Pál apostol hozott változást a kereszténység történetében, s e változást a legtöbb szerző hanyatlásként értelmezte. Mint említettük, Nietzsche-nél visszafogottabb módon, de kritikailag nyilatkozott Pálról Fichte és Overbeck is, mint olyan emberről, aki egészen más személyiség volt, mint az általa félreértett Jézus. Sokkal élesebben fogalmaz Tolsztoj, aki Pált okolja azért, hogy a kereszténységből evilági üdvgyakorlat helyett dogmák és hittételek rendszere lett. Hasonló Pál-ellenesség figyelhető meg Lagarde-nál és Renannál, akik Pált vonják felelősségre a kereszténység hanyatlásáért és Jézus félreértéséért.⁵⁰⁷ S még a mérsékeltebb liberális teológia is hibaként rója fel Pálnak, hogy a megváltás-tannal krisztológiát farag az Evangéliumból, holott annak lényege a jézusi élet követése lenne.⁵⁰⁸

Az a Pál-kép, ami Nietzsche-nél és a 19. sz. végének más szerzőinél a kritika alapját képezi, elsősorban H. Lüdemann hatására formálódott ki. A *Die Anthropologie des Apostels Paulus* c. munkájában Lüdemann az apostoli levelek alapján kísérli meg rekonstruálni Pál újszerű antropológiáját, a következő momentumokat emelve ki: az ember anyagi és szellemi oldalának ellentéte, a test mint a bűnök forrásának leértékelése, az átöröklődő bűn tana és a halál büntetésként értelmezése. Lüdemann szerint Pálnak nem Jézus élete vagy emberi személye a fontos, csakis halála és messiási volta: ő a feltámadt és uralkodó Krisztus, Isten egyedüli Fia, aki önáldozatával elveszi a bűnöket, aki mások *helyett* hal meg, magára véve a

⁵⁰⁷ Az említett szerzők és Nietzsche Pál-képének összevetéséről bővebben ld. Havemann (2002), 28-111. o. és Urs Sommer (2000), 397-399. o.

⁵⁰⁸ Harnack (2000), 114-118.o.

büntetést, s így az ember egyedüli feladata a megváltás eléréséhez a hit. Lüdemann meglátása szerint is Pál a feltámadt Krisztus tanával válik a Törvény megsemmisítőjévé.⁵⁰⁹

Ami számunka a Jézus-kép tekintetében igazán érdekes Nietzsche Pál-ábrázolásából, az Pál szellemiségének ellentéte Jézuséval és pozicionális hasonlósága Nietzschével. A két tényező szorosan összefügg egymással. A Jézussal való ellentét az Evangélium „meghamisításában” áll, abban, hogy Pál a jézusi életpélda követése helyett a feltámadásba vetett hitté változtatja a kereszténységet. Ehhez „a Megváltó életét alapjában véve egyáltalán nem tudta felhasználni – a kereszthalálra volt szüksége és még valamire;”⁵¹⁰ – egy *bizonyítékra*, hogy a Megváltó még él. Ezt a „bizonyítékot” ötle ki Pál a damaszkuszi látomás nagy ötletében, amit Nietzsche már korábban a „gondolatok gondolatának” nevezett. Pál zseniális felismerése „az volt, hogy egy kicsiny, a judaizmustól elkülönülő, szektárius keresztény-mozgalom segítségével hogyan lehet 'lángba borítani a világot,' s az 'Isten a kereszten' szimbólumával miképpen lehet a birodalom valamennyi alant-lévőjét (...) egy roppant hatalommá egybefogni.”⁵¹¹ Hogy ez a Nietzsche által elképzelt Pál-alak gyökeresen ellentétes a Megváltó-típusával, az az elmondottak alapján világos. Jézus a maga megélt kereszténységével, amoralitásával, mentesen a hatalomvágytól és a bosszúérzéstől, tökéletes ellentéte a hataloméhes és bosszúszomjas Pálnak, aki az amorális gyakorlat helyébe a hitet és a morált állítja. Ami mégis leginkább megkülönbözteti kettejüket, az a *világhoz* való viszonyulásuk. Jézus a benső valóságban él, de nem tagadja a világot, hisz magára a tagadásra is képtelen. S bár otthona a lélek világa, a belül megélt realitást, a szeretetegységet a gyakorlatban is megvalósítja, ezzel elérve a földi boldogságot. A páli kereszténység ellenben a boldogságot a túlvilágra ígéri, a földet leértékelve, mint ami csak a szenvedés lakhelye. Nietzsche ezért Pál legnagyobb fondorlatának a halhatatlanság tanának kiötlését tekinti, ami

⁵⁰⁹ Lüdemann, Hermann: *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*. Universitäts-Buchhandlung, Kiel, 1872. 4-163. o.

⁵¹⁰ AK, 69. o.

⁵¹¹ AK, 105-106. o.

„az élettel szemben elkövetett büntett.”⁵¹² A filozófus azért tartja ezt olyan veszedelmesnek, mert úgy látja, hogy a halhatatlanság-tanban benne rejlik az e világ leértékelése, a földi élet megfosztása értelmétől, ami életellenes nihilizmushoz vezet. Pál célja azonban Nietzsche szerint éppen az, hogy ezzel az élettagadó, dekadens szemlélettel az életet elértéktelenítse, és az erős, életrevaló embereket elgyengítse azzal, hogy elfordítja őket a földtől egy hazudott túlvilág felé, hogy ő, a pap, uralkodhasson felettük. A damaszkuszi látomás értelme, hogy Pál „felfogta, hogy ’a világ’ elértéktelenítéséhez *szüksége van* a halhatatlanságba vetett hitre; (...) hogy a ’túlnani’-val az ember *megöli az életet*.”⁵¹³

E felismerés miatt nevezi Nietzsche Pált az Örömhírhozóval, a szeretet idiótájával ellentétes típus megtestesítőjének: a *gyűlölet zsenijének*. Mint arra Salaquarda rámutat, ez a Pál-kép nem mentes az elismeréstől, mert míg Jézust értékesnek, de hatástalannak ítélte Nietzsche, addig kénytelen elismerni az apostol – igaz, destruktív – nagyságát.⁵¹⁴ A „zseni,” „ravasz,” „fondorlatos” szavakkal jellemzett Pál az, aki átértékelésével, az élet értékének az evilágból a túlvilágba való áthelyezésével kivételes hatást gyakorolt a világtörténelemre. Hasonló szerepet szánt betölteni Nietzsche is, aki mintegy „fordított Pálként”⁵¹⁵ ellentétes irányú átértékelést tűz célul: visszaadni a boldogság jogát a földnek, visszahelyezni az értéket az evilági létbe, hogy az ember a földi életét ruházza fel értelemmel, ahogy azt Zarathustra tanítja a szintén gondolatok gondolatának nevezett *örök visszatérés gondolatával*.⁵¹⁶ Úgy élj, hogy mindörökké *így* akarj élni, akkor is, ha életed *ugyanolyan* formában térne vissza számtalanszor; – ez lesz a jelmondata annak az átértékelésnek, mely *Pál* kereszténységének ellenében fogalmazódik meg, nem pedig Jézussal szemben. Ezért fontos Salaquarda felfedezése, miszerint a mind gyakrabban előforduló szembeállítás a filozófus saját,

⁵¹² AK, 81. o.

⁵¹³ AK, 106. o.

⁵¹⁴ Salaquarda (1985), 107-108. o.

⁵¹⁵ Czeglédi (2008), 8. o.

⁵¹⁶ A páli és nietzschei „gondolatok gondolatának” formai hasonlóságáról és tartalmi ellentétéről bővebben ld. Hévizi Ottó: „Az örök visszatérés gondolata.” In: *Gond*, 23-24. (2000), 75-137. o.

dionüszoszi, életigenlő eszményének a *Megfeszítettel* a Pál alkotta élettagadó kereszténységre vonatkozik. *Nem* Jézust, nem a Megváltó-típust rejti a „Megfeszített” elnevezés, hanem azt a Krisztus-figurát, aki Pál teremtménye és az egyházi kereszténység megszemélyesítője.⁵¹⁷

Mindezzel nem állítjuk, hogy Nietzsche a Pál előtti kereszténységhez akarna visszatérni, csupán azt, hogy az átértékelés ellenpólusa Pál kereszténysége, nem pedig Jézusé. A Nietzsche és Pál között folyó harcból Jézus ily módon kimarad, hiszen az „Antikrisztus” átkának címzettje a Páltól eredeztetett egyházi kereszténység és annak krisztusi Megváltó-alakja, nem pedig a pszichológiai portréban vázolt Megváltó-típus.⁵¹⁸ Hogy a kereszténység leértékelésében fontos szerepet betöltő, ám épp a felmentés miatt végül perifériára szoruló Jézus-figura milyen helyen áll a filozófus értékvilágában, annak tisztázásához visz közelebb a Megváltó-kép egy lényegi elemének, Jézus és Buddha összehasonlításának vizsgálata.

A *Megváltó pszichológiájában* két konkrét utalás történik a Buddhával való hasonlóságra.⁵¹⁹ A 31. p.-ban Nietzsche az általa rekonstruált kifinomult, szimbolista Jézus-alak és a renan-i perlekedő, ellenségeskedő figura közti távolságot így érzékelteti: „mindeközben tátongó a szakadék a hegyek, tavak és a mezők prédikátora – kinek megjelenése úgy hat, mint Buddháé egy Indiától nagyon is különböző talajon”⁵²⁰ – és a támadás fanatikusa között. Hogy nem csak alkalmi hasonlatról van szó, hanem mély összefüggésről, azt jelzi a Megváltó-portrét lezáró 42. p. szövege: „látható, hogy *mi* az, ami a kereszthalállal véget ért: egy új s teljességgel eredeti elindulás egy buddhista békemozgalom, illetve egy, a *Földön* való tényleges, s *nem* pusztán ígért *boldogság* irányába.”⁵²¹ Ahhoz, hogy érthetővé váljék, Nietzsche milyen alapon kapcsolja össze Jézus eredeti, földi boldogságot

⁵¹⁷ Salaquarda (1985), 111-127.o.

⁵¹⁸ Urs Sommer is megemlíti, hogy megtévesztő lehet a nietzschei fogalomhasználat, a „Megváltó” név szitokszónak minősítése, ám ezúttal a „Megváltó” elnevezés nem Jézusra vonatkozik, hanem az életellenesség miatt elítélt kereszténység szimbólumára, akire a „Krisztus,” „Megfeszített” vagy az „Isten a kereszten” szavakkal szokott utalni a filozófus. Nincs szó tehát arról, hogy a *Törvényben* Nietzsche visszavonná a Jézusnak szóló elismerést. Urs Sommer (2000), 682-683. o. Vö. AK, 62. p., *Törvény a kereszténység ellen*.

⁵¹⁹ Jézus és Buddha összehasonlítása népszerű gondolat a korabeli liberális Jézus-kutatásban, pl. Renannál is felbukkan. Vö. Schweitzer (1910), 512-513. o. és Renan (1991), 185. o., 260. o., 374. o., 378. o.

⁵²⁰ AK, 52. o.

⁵²¹ AK, 69. o.

hozó kereszténységét a buddhizmussal, meg kell ismerkednünk a filozófusnak Buddha vallásáról alkotott felfogásával.

Bár valláskritikájában Nietzsche elsősorban a kereszténységre fókuszált, más vallások iránt is érdeklődött, különösképpen pedig a buddhizmus iránt. Mint a kutatás kimutatta, Nietzsche igen sokat olvasott e témában, több szerző tolmácsolásában is ismerkedett Buddha vallásával, ám az elsődleges forrást Schopenhauer filozófiája jelentette.⁵²² Ugyanakkor azt is megállapították, hogy a nietzschei buddhizmus-kép meglehetősen egyoldalú – mivel a filozófus csak a legkorábbi változatot, a hinajánát ismerte –, és számos ponton téves is.⁵²³ A kutatók egyetértenek abban, hogy a tévedések oka elsősorban az, hogy Nietzsche a rendelkezésére álló forrásokban – elsősorban Schopenhauernél, Oldenbergnél és Koeppennél – egy félreértett buddhizmus-képpel találkozott, s e félreértések vivődtek tovább Nietzsche filozófiájában is.⁵²⁴ Ez a 19. sz.-i európai gondolkodókra általában jellemző tévedés abban áll, hogy a buddhizmust pesszimista, élettagadó vallásnak, nihilizmusnak vélték, mely a nem-cselekvés elvével a teljes passzivitásra tanít, a buddhista végcél, a Nirvánát pedig a semmivel azonosítva a buddhisták legfőbb törekvésének a nem-létezés vágyát tartották.⁵²⁵ Ez a téves

⁵²² Vö. Schopenhauer (2002), 346-489. o.

⁵²³ Nietzsche és a buddhizmus kapcsolata igen kedvelt témája az utóbbi évtizedek Nietzsche-kutatásának. A filozófus buddhizmus-ismeretének forrásairól részletes tájékoztatást nyújt F. Mistry, B. Spannhake, J. Figl és G. Parkes. Vö. Mistry, Freny: *Nietzsche and Buddhism. Prolegomena to a Comparative Study*. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1981. 15-18. o., Spannhake, Barbara: „Umwertung einer Quelle. Vergleichende Anmerkungen zur Buddhismus-Interpretation des jungen Nietzsche in 'Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik' und der Studie Carl Friedrich Koeppens über 'Die Religion des Buddha und ihre Entstehung.'” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 28. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1999. 156-194. o., Figl (2007), 177-180. o., Parkes, Graham: „The Orientation of the Nietzschean Text.” In Parkes, G. (ed.): *Nietzsche and Asian Thought*. University of Chicago Press, Chicago, 1991. 3-19. o. A nietzschei és buddhista filozófia hasonló vonásaira hívja fel a figyelmet Mistry mellett R. G. Morrison, Kaufmann, M. Skowron, R. Okochi és Szathmári Botond is. Vö. Mistry (1981), Morrison, Robert G.: *Nietzsche and Buddhism. A study in nihilism and ironic affinities*. Oxford University Press, NewYork, 1997., Kaufmann (1974), 276-277. o., Skowron, Michael: „Nietzsches weltliche Religiösität und ihre Paradoxien.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 31. de Gruyter, Berlin-NewYork, 2002. 1-40. o., Okochi, Ryogi: „Nietzsches Amor fati im Lichte von Karma des Buddhismus.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 1. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1972. 36-94. o., Szathmári Botond: „Nietzsche és a buddhizmus.” In: *Ex Symposion, (Nietzsche-különszám)*, III. (1994), 120-122. o.

⁵²⁴ Mistry (1981), 112-114. o.

⁵²⁵ Schmidt József értelmezésében a Nirvána az életkedv tüzésének kialvása, szenvedélytelenség, örök nyugalom és béke, ami már ezen a világon elérhető állapot. Az életszomj kioltása azonban nem azonos az elmúlás szomjazásával: „Nem 'a semmi vágya' lelkesíti Buddha tanítványait, hanem az örökkévalóra való vágyakozás, illetőleg az elfordulás mindentől, ami nem örökkévaló.” Vö. Schmidt József: *Buddha tanítása*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 2004. 129. o. Maga Buddha csak negatívan írta körül a Nirvána jelentését, s arra sem

buddhizmus-kép jelenik meg Nietzsche számos alkotásában – így a *Hajnalpírban*, *A vidám tudományban*, a *Túl jön és rosszban* vagy a *Morál genealógiájában* – is, s a gyakori utalások nyomán egy meglehetősen ambivalens értelmezés bontakozik ki Buddha dekadensnek és passzív nihilizmusnak minősített vallásáról.⁵²⁶

A szimpátiát csak ritkán mutató, inkább bíráló megjegyzésekhez képest meglepően rokonszenvező az a portré, amit Nietzsche *Az Antikrisztusban* fest a buddhizmusról. Mint említettük, ennek oka – Urs Sommer találó megfogalmazásával élve – érvelésstratégiai jellegű. Valamennyi összehasonlító, értékösszemérő elemzésnek az a funkciója az átértékelésben, hogy az összehasonlított fél – legyen az az ősi zsidó vallás, a buddhizmus, a hinduizmus, az iszlám vagy a Megváltó típusa – viszonylagos felértékelésével a szembeállított kereszténység leértékelése még erőteljesebb legyen. Erről van szó Buddha vallásának esetében is: azért a meglepő felértékelés a kereszténységhez képest, hogy ezzel még negatívabb színben tűnjék fel a keresztény morál.⁵²⁷ Így bár Nietzsche a buddhizmust is lényegileg nihilisztikus décadence-vallásnak tartja, mégis a 20-23. paragrafusban kifejtett ábrázolás szimpátiát és tisztelgő elismerést mutat. Ami azonban számunkra különösen érdekes, hogy nemcsak a viszonyított felértékelés közös vonás Jézus és Buddha bemutatásában, hanem tartalmi momentumaikban is lényegi rokonságot mutat a két portré.

Nietzsche a buddhizmust ugyanarra a kóros fiziológiai állapotra vezeti vissza, mint a Megváltó pszichológiáját: az érzékek túlságosan is nagy ingerelhetőségére, ami a fájdalom iránti kifinomult képességben mutatkozik meg. Ehhez járul a buddhizmus esetében egy másik fiziológiai tény, egyfajta túlméretezett szellemiség, melynek során a személyes ösztön kárt

adott egyértelmű választ, hogy van-e valamilyen személyes fennmaradás a Nirvánában. Az ilyen jellegű metafizikai kérdéseket elutasította, mert ezek csak megzavarnak, és elvonják a figyelmet a lényegtől: a szenvedéstől való megszabadulásra törekvéstől. Vö. *Buddha beszédei*. Helikon, Bp., 1989. 197. o., 199. o. (ford. Vekerdi József)

⁵²⁶ Nietzsche forrásainak, buddhizmus-ismerete téves elemeinek és *Az Antikrisztust* megelőző alkotások buddhizmus-képének, valamint a nietzschei filozófia és a buddhizmus érintkezési pontjainak vizsgálatához ld. bővebben Tóth Marianna: „Nietzsche buddhizmus-értelmezése.” In: *különbség - Filozófiai folyóirat*, XII. évf. 1. sz. (2012. máj.), 127-150. o.

⁵²⁷ Urs Sommer (1999), 201-207. o.

szenved.⁵²⁸ E fiziológiai feltételekből kialakult depresszió ellen lép fel Buddha, Nietzsche értelmezése szerint tisztán higiéniai megfontolásból.⁵²⁹ Jó orvosként Buddha mértékletes életmódot és szellemi diétát javasol, melyben nem gyötör semmiféle gond, csupán megnyugtató vagy felvidító érzelmi állapotok engedélyezettek. Nietzsche Buddhában nem moráltanítót lát, hanem egy bölcs fiziológust, akinek vallásában – mely inkább nevezhető egészségtannak – az erény gyakorlása nem öncél, hanem csak eszköz a fiziológiai jólét eléréséhez: „a jóságot és a szívéllyességet úgy fogja fel, mint ami jó az egészségnek.”⁵³⁰ Buddha fiziológiai megfontoltságú életpraxisa mentes minden vallásos tartozéktól – nincs benne imádkozás, aszkézis, semmiféle kényszer, és túl van „Isten” fogalmán –, s a túl nagy ingerelhetőség ellensúlyozására mentes a harc bármiféle formájától is. A fokozott ingerelhetőség és szenvedéskészség gyógykezeléseként Buddha „tanítása semmi ellen sem védekezik oly erőteljesen, mint a bosszú, az ellenszenv, a *ressentiment* érzése ellen,”⁵³¹ mivel ezen affektusok a leginkább egészségtelenek.⁵³²

A másik kóros állapotot pedig, a szellemi kimerültséget, az egoizmus-gyengülést Nietzsche szerint úgy gyógykezei Buddha, hogy még a szellemi érdekeket is a személyre vezeti vissza. Ezzel „tanításában az egoizmus kötelességgé lesz: egy ’a szükséges dolog,’ vagyis az, hogy *te* ’miképpen szabadulsz meg a szenvedéstől.’”⁵³³ A filozófus értelmezésében a buddhista egoizmus abban áll, hogy mindent megelőz az egyén azon törekvése, hogy saját

⁵²⁸ AK, 32. o.

⁵²⁹ Nietzsche ambivalens Buddha-képe alapján nem teljesen egyértelmű, hogy a filozófus elképzelése szerint maga Buddha mennyiben osztozik a buddhista típusnak tulajdonított fiziológiai dekadenciában. Az *Antikrisztus* és az *Ecce homo* alapján úgy tűnik, hogy Buddha csupán felismeri mások dekadenciáját, és egy életpraxissal orvosolja azt. Ezt az értelmezést támasztja alá A *vidám tudomány* aforizmája, ahol Nietzsche Buddha zsenialitásának nevezi a dekadens embertípus megértését, akik csak lustaságból erényesek és mértékletesek, és azt a felismerést, hogy e lényeknek olyan hitre van szükségük, mely kiutat kínál nekik a cselekvő életből. Más szöveghelyek ellenben azt sugallják, hogy nemcsak a buddhizmus követői, de már annak megalkotója is dekadens. A *Túl jön és rosszon* vagy a *Hagyaték* számos utalása mellett legerőteljesebben a *Zarathustra* mutatja be Buddhát dekadensnek, mint aki az életben csak szenvedést lát, és ezért a nem-létbe vágyakozik. Vö. VT, 267-268. o., Z, 56. o.

⁵³⁰ AK, 33. o.

⁵³¹ AK, 33. o.

⁵³² Nietzsche Az *Ecce homó*ban is hangsúlyozza: Buddha lényegi tanítása, a bosszúvágy elvetése nem morális, hanem fiziológiai alapon nyugszik, célja az egészség megőrzése. Nietzsche, Friedrich W.: *Ecce homo – Hogyan lesz az ember azzá, ami*. Göncöl Kiadó, Bp., 2003. 24. o. (ford. Horváth Géza) (A továbbiakban: EH.)

⁵³³ AK, 33. o.

szenvedésétől megszabaduljon.⁵³⁴ Mint tudjuk, Nietzsche szerint a létezés szenvedésként tapasztalása és a szenvedéstől való menekülés vágya dekadenciából és gyengeségből fakad,⁵³⁵ azt azonban elismeréssel állapítja meg, hogy a buddhizmus a szenvedést nem értékeli át a morállal, pusztán tényként konstatálja, és praktikus stratégiákat kínál az attól való megszabadulásra. Nietzsche ezért tartja a buddhizmust realisztikusnak, objektívnek, mivel „már nincs szüksége arra, hogy szenvedését s a fájdalom iránti képességét – a bűn értelmezésén keresztül – *tiszteletre méltóvá* tegye; – pusztán azt mondja, amit gondol: 'én szenvedek.'”⁵³⁶ A buddhizmus „már nem 'a *bűn* ellen' hirdet harcot, hanem – maradéktalanul megadva a valóság jogát – 'a *szenvedés* ellen.’ Már maga mögött hagyja – s ebben mélyen más, mint a kereszténység – a morális fogalmakkal végzett öncsalást, vagyis (...) *túl* van jón és rosszon.”⁵³⁷ Nietzsche értelmezésében tehát Buddha egészségtana nem a morállal kínál gyógyírt a szenvedésre – nem minősíti *bűnösnek* a szenvedő embert, hogy morális értelmet rendeljen a szenvedéshez –, hanem pusztán gyakorlati tanácsokat ad a szenvedés elkerülésére. A buddhista célt, a Nirvánát ebből a megközelítésből már nem a semmivel azonosítja Nietzsche,⁵³⁸ hanem a szenvedésmentes állapottal: „az ember legfőbb célként a derűt, a nyugalmat akarja, s azt, hogy kioltódjanak a kívánságok, s célját *el is éri*.”⁵³⁹ Hogy ez a legfőbb cél, amit a derűs, békés élet jelent, nemcsak beígért, hanem már itt, a földön el is érhető állapot, különös hangsúlyt kap. A két décadence-vallás közötti alapvető különbséget a

⁵³⁴ Szathmári Botond megjegyzi, hogy a buddhizmusban valóban van egyfajta egoizmus, hiszen az erkölcsi értékek önértékből fakadnak, azáltal, hogy elősegítik-e a megvilágosodást, s ezt mint egoisztikus elvet örömmel üdvözli Nietzsche. De ez csupán a théraváda tradícióra jellemző, amely az egyéni megvilágosodásra helyezi a hangsúlyt, individualista módon. Vö. Szathmári (1994), 120. o.

⁵³⁵ Vö. AK, 25. o., Z, 56-57. o.

⁵³⁶ AK, 36. o.

⁵³⁷ AK, 32. o.

⁵³⁸ Az *Antikrisztus* 7. paragrafusában, miként korábbi műveiben is, Nietzsche a Nirvánát még a Semmi szinonimájának tekinti. AK, 14-15. o. A filozófus által ismert munkákban is megoszlott a vélemény a Nirvána pontos jelentését illetően, hogy az vajon semmit, nem-létet jelent, vagy egy, már a földön elérhető szenvedésmentes, derűs, nyugodt állapotot. A 20-23. és 42. p.-ban már az utóbbi értelmezést követi Nietzsche.

⁵³⁹ AK, 34. o.

filozófus abban látja, hogy a buddhizmus – szemben a kereszténységgel – nem ígér, hanem megtart, itt nem törekszünk a tökéletességre, hanem a tökéletesség maga a normális eset.⁵⁴⁰

A buddhizmusról adott nietzschei értelmezés meglepő közelséget mutat a *Megváltó pszichológiájával*. Habár abban igaza van Urs Sommernek, hogy különbség is rejlik Jézus és Buddha között, amennyiben Buddha fiziológusként, Jézus pedig a szeretet idiótájaként kerül bemutatásra,⁵⁴¹ kettejük párba állítása mégis megalapozottnak tekinthető. A buddhizmusban ugyan Nietzsche nagyobb hangsúlyt fektet a fiziológiai jellegre, arra, hogy a buddhista egészségtanban minden, még az erény gyakorlása is az egészséget szolgálja, de ne felejtjük el, hogy Jézus magasrendű szeretetgyakorlata ugyancsak egy fiziológiai ok következménye. A Megváltó esetében is az érzékek túlzott ingerelhetőségéről és a fokozott szenvedéskészségről van szó, s ez a patológiás állapot hívja életre az evangéliumi gyakorlatot, mely az ellenállás feladásában talál kiutat a szenvedésből. Nietzsche ezért is nevezi Jézus kereszténységét az epikureizmussal rokon, kifinomult hedonizmusnak, mivel legfőbb törekvése a szenvedés elkerülése: a Megváltó azért fordul a benső világba és mond le az ellenállásról, azért csak és kizárólag *szeret*, mert minden szembeszállást elviselhetetlennek érez, így a szeretet, az ellenállás-mentesség jelenti számára az eszközt a szenvedéstől való menekvéshez.⁵⁴²

A buddhista egészségtan és a jézusi szeretetvallás egyaránt a szélsőséges szenvedéskészség eredménye: mindkét esetben a kórosan túlérzékeny személy egy olyan életmódot követ, amellyel elkerülheti azt a szenvedést, amit e gyenge, dekadens típus számára az ellenállás kényszere jelent. Mivel mindkét esetben egy fiziológiai feltételekhez kötött életgyakorlatról van szó, Willers jogosan állapítja meg, hogy a buddhizmus és a Megváltó között *típusbeli* azonosság lelhető fel.⁵⁴³ Korábban szó volt arról, hogy Nietzsche Jézus egyedülálló gyakorlatát követhetőnek tartja, sőt, *bizonyos* emberek számára követendőnek is;

⁵⁴⁰ AK, 69. o., 34. o.

⁵⁴¹ Urs Sommer (2000), 207. o.

⁵⁴² Vö. AK, 50. o.

⁵⁴³ Willers (1988), 289-296. o.

– vélhetően azokra vonatkozik ez a kitétel, akik a Megváltóval egyazon típusba tartoznak. Úgy tűnik, a buddhista életmód követői is ide sorolhatók, hiszen, mint láttuk, esetükben azonos fiziológiai ok hív elő egy közel azonos gyakorlatot. Olyan gyenge, dekadens emberek tartoznak e típusba, akik túlérzékenységükénél fogva túl könnyen éreznek fájdalmat, és így alapvető létélményük a valóságtól való szenvedés. Nietzsche így írja le e típust: „a buddhizmus *késői* embereknek, jóságos, szelíd és szellemileg túlérett fajoknak való vallás, kik túlságosan is könnyen éreznek fájdalmat.”⁵⁴⁴ A filozófus megítélése szerint a buddhista vallás ideje a civilizáció lezárulásakor jön el, ám „Európa még távolról sem érett meg erre.”⁵⁴⁵

A Megváltó tehát fiziológiai adottságai folytán rokon típus a buddhistákkal, s mindkét esetben a patológiás állapothoz egy olyan életpraxis társul, melyet Nietzsche dekadens volta ellenére is nagyra értékel. A jézusi kereszténységhez hasonlóan a buddhizmus is egy morálon túli gyakorlat, melyben a bűn fogalmának nincsen szerepe. Nincs szó tehát az ember vagy a földi élet morális leértékeléséről, sem a boldogság túlvilágra ígéréséről, hanem a tökéletesség itt és most elérhető földi boldogságot jelent. A Nirvána mint boldog, békés, szenvedésmentes állapot megfeleltethető azzal a pszichológiai szimbólumként felfogott benső Mennyszággal, melynek elérése a jón-rosszon túli szeretetgyakorlattal lehetséges. Bár a buddhizmus esetében Nietzsche a „szeretet” fogalmát nem használja,⁵⁴⁶ lényegében itt is arról a minden ellenségeskedést feladó magatartásról van szó, mint a Megváltó esetében. A lényegi rokonságot jelzi, hogy Nietzsche hasonló elvre vezeti vissza mindkét amorális gyakorlatot: a Megváltó pszichológiájának kulcsát képező elv – „ne álljatok ellene a gonosznak” – gondolati párja a buddhizmus jelmondata: „a gyűlölséget nem gyűlölség szünteti meg.”⁵⁴⁷ Ezekre az

⁵⁴⁴ AK, 35. o.

⁵⁴⁵ AK, 35. o.

⁵⁴⁶ Buddhizmus és kereszténység eltérő érzelmi hőfokára utal Schmidt is, amikor Buddhát hideg önuralommal, az evangéliumi Jézusra jellemző szívbeli melegség hiányával jellemzi. Vö. Schmidt (2004), 86. o., 152. o. A buddhizmusban követendőnek tartott „mettá” ugyanis inkább barátságos érzületet jelent, mintsem keresztényi értelemben vett szeretetet, amitől Buddha szerint tartózkodni kell. Vö. Buddha beszédei (1989), 160-163. o., 192. o., 202. o.

⁵⁴⁷ AK, 33. o. Az *Ecce homo*-ban ugyanezt a buddhista elvet így fogalmazza meg Nietzsche: „az ellenségeskedést nem az ellenségeskedés, hanem a barátság szünteti meg.” EH, 24. o.

elvekre épül az a jóságos, szívélyes, szeretetteljes gyakorlat, mely az ellenségeskedés és a bosszú elvetésével békés, derűs élethez vezet, valódi, földi boldogsághoz. Eléréséhez nincs szükség hitre, sem más vallásos eszközre, pusztán az egyéni törekvésre; – Buddha tana tehát, miként az eredeti kereszténység is, az önmegváltásra adott példa.⁵⁴⁸

A lényegi tartalmi egyezés miatt érthető, hogy az idézett két szöveghelyen, s még gyakrabban a *Hagyaték* jegyzeteiben Nietzsche miért állítja párba Jézus kereszténységét a buddhizmussal, s miért értékeli hasonlóan a két „vallást.” Mindkettőben olyan gyakorlatot lát, mely dekadensnek minősül ugyan, mivel legfőbb célja a szenvedés elkerülése, de amely az egyházi kereszténységnél mégis magasabb rendű, mivel túl van a morálon, felette áll a ressentiment-nek, és életpraxisával – bizonyos embertípusnak – földi boldogságot, evilági (ön)megváltást hoz. Ahogy a hiteles kereszténység, úgy Buddha tana sem felel meg Nietzsche eszményének, az életet egészében igenlő, a szenvedést is vállaló létmegélésnek. Ám annyiban mégis értékesnek tűnik fel a Megváltó és Buddha példája a kereszténységhez képest, amennyiben nem egy élettagadó morálban és egy fiktív túlvilágban keresnek menekvést a szenvedéstől, hanem kifejlesztenek egy olyan életgyakorlatot, amellyel elkerülhetik a szenvedést – pontosabban az ellenségeskedést, ami e dekadens típus számára a szenvedést jelenti –, és így már a földön boldogok lehetnek.⁵⁴⁹

Pál kereszténységével és a buddhizmussal összevetve válik teljessé a nietzschei Jézus-portré, melynek kettősségére – a dekadensnek minősített fiziológiai háttérre és a tisztelettel ábrázolt, magasrendű gyakorlatra – Rempel is felhívja a figyelmet. Rempel úgy foglalja össze a *Megváltó pszichológiáját*, mint egy patológus mértékben érzékeny típus pszichofiziológiai leírását, tekintve, hogy Jézus szeretete és radikális nem-ellenállása pszicho-

⁵⁴⁸ Már a *Hajnalpírban* is az önmegváltás vallásának tanítójaként jelöli meg Nietzsche Buddhát. H, 87-88. o. (Attraktor-kiadás, 56. o.) Buddha megváltói tevékenységét hasonlóan értelmezi Schmidt: „Buddha megváltó volt ugyan – de csak annyiban, hogy megmutatta a megváltás útját s felismerte és közölte a megváltó tudást, de ő maga nem válthatott meg senkit.” Schmidt (2004), 161. o.

⁵⁴⁹ A dionüszoszi ideál, az „amor fati” és a buddhista életfelfogás összehasonlításáról bővebben ld. Tóth (2012), 141-147. o.

fiziológiai szükségszerűség, egy abnormalis érzékenység szublimált folyamánya. Ugyanakkor ez az ellenállásmentes, zavartalan szeretet emeli a Megváltót a morál fölé, s teszi olyan szabad és felsőbb rendű lénnyé, aki halálában is fölébe kerekedik a ressentiment érzésének, ezt a bosszúvágy nélküli, autentikus halálmódot pedig a filozófus példaértékűnek tartja.⁵⁵⁰

Urs Sommer úgy véli, összehasonlítva a *Megváltó pszichológiáját* más szerzők, pl. Tolsztoj vagy Renan Jézus-képével, a különbség valójában kisebb, mint ahogy azt a Nietzsche-szöveg sugallja. Ami a filozófus Jézus-portréjának igazi újszerűségét adja, az Urs Sommer szerint a fiziológiai-pszichológiai beszédmódban és az immoralista felhangban rejlik.⁵⁵¹ A korábbiakban rámutattunk, hogy a Megváltó-portré számos pontjában kapcsolódik más Jézus-értelmezésekhez, s elsősorban az orosz írók hatása bizonyult döntőnek. Arra is utaltunk, hogy a nietzschei Jézus-kép forrásának leginkább a János-evangéliumot tekinthetjük. Ennek azért van nagy jelentősége, mert a liberális „Jézus-életek” szerzői, akik történeti hitelességű életrajzot kívánnak nyújtani, forrásként a szinoptikusok – Máté, Márk és Lukács – evangéliumait használják, akik hasonló ábrázolást adnak az ember-Jézusról. Nietzsche ellenben épp a másoknál mellőzött János-evangéliumot részesíti előnyben, mikor annak terminológiáját használja fel a benső világban élő Jézus pszichológiai szimbólumaihoz, s a Megváltó éterien tiszta ideáltípusa is leginkább János isteni lényként ábrázolt Jézusához hasonlítható. Ugyanakkor túlzó leegyszerűsítés lenne azt mondani, hogy Nietzsche teljes egészében János Jézusát helyezi át a típus-rekonstrukcióba, és nem tartható az a megállapítás, amit R. Hull úgy fogalmaz meg, hogy a filozófus egyszerűen „rátalál” arra a Jézusra az evangéliumban, akit a Megváltó-portréban bemutat, s így a Nietzsche-szöveg a maga koherenciájával egy biográfiai alternatívája lenne az evangéliumok inkoherens Jézus-ábrázolásának.⁵⁵² Sokkal inkább arról van szó, hogy Nietzsche egy antikeresztény pszichológus módjára *ráérez* egy típusra, az egyház Krisztusa ellenében *konstruál* egy típust,

⁵⁵⁰ Rempel (2006), 249-261. o. Vö. AK, 66. o.

⁵⁵¹ Urs Sommer (2000), 302. o.

⁵⁵² Hull (2007), 111-113. o.

ám ezt az intuícióval megfestett személyiségportrét egyben az eredeti Jézus rekonstrukciójaként is kezeli, mert így tudja azt felhasználni a kereszténység kritikájához.⁵⁵³

Ez a Nietzsche által teremtett, dosztojevszkiji-tolsztoji ihletésű Megváltó-típus néhány fontos momentumban valóban kapcsolódik az evangéliumi Jézushoz, de nem a szinoptikusok ember-Jézusához vagy az egyház Krisztusához, hanem inkább János evangélista Jézus-ábrázolásához áll közel. Nietzsche a gnosztikus hatást mutató János-evangéliumot⁵⁵⁴ értékelte a legtöbbre: a *Hagyaték*ban említi, hogy János misztikus-görögös jellegű, a zsidó hagyománytól elütő írását a kereszténység legszebb gyümölcsének véli.⁵⁵⁵ Amikor pedig Az *Antikrisztus*ban Nietzsche szövegkritikát gyakorol, rámutatva, hogy a félreértett Megváltó szájába milyen antievangélikus szavakat adtak, példáit a szinoptikusoktól és Páltól veszi, a János-evangélium ellenben kimarad a bírálatból.⁵⁵⁶ A *Megváltó pszichológiája* – habár az egy Máté- és egy Lukács-idézetre épül – szellemiségében János írásához áll a legközelebb, így Nietzsche azon feltételezése, miszerint a Megváltó típusa minden torzítás ellenére még felismerhető az evangéliumokban,⁵⁵⁷ érthető talán úgy is, hogy a jánosi hagyomány őrizte meg legtisztábban az eredeti típust. Terminológiailag is követi Nietzsche János evangélistát, akinek Jézusa – miként a Megváltó, aki életpéldájával maga volt Isten országának valósága – világosságként, útként, igazságként, életként vagy fényként jelöli meg önmagát, saját példaadását, hangsúlyozva, hogy tetteivel ad tanúbizonyságot arról, hogy ő az Atyától jött, s hallgatóit követésre szólítja fel.⁵⁵⁸

A legfontosabb hasonlóság a tanítványaihoz búcsúbeszédet intéző Jézus János-féle leírása és a lélek benső világának egységét szeretetgyakorlatával kifejező Megváltó között

⁵⁵³ Vö. AK, 51-52. o., 64-70. o.

⁵⁵⁴ Bultmann, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*. Osiris, Bp., 1998. 146. o. (ford. Koczó Pál)

⁵⁵⁵ KSA VII, 139. o., 340. o.

⁵⁵⁶ AK, 76-78. o. Nietzsche ötször idéz Márktól, négyszer Mátétól, egyszer Lukácstól, míg Jánostól egyszer sem.

⁵⁵⁷ AK, 38. o., 48. o.

⁵⁵⁸ Pl.: „Én vagyok az élet kenyere.” János 6, 35; „Én vagyok a világ világossága. Aki engem követ, nem jár sötétben, hanem övé lesz az élet világossága.” János, 8, 12; „Én vagyok a föltámadás és az élet.” János, 11, 25; „Példát adtam nektek.” János, 13, 15; „Én vagyok az út, az igazság és az élet. Senki sem jut az Atyához, csak én általam.” János, 14, 6-7; „Én arra születtem és azért jöttem e világra, hogy tanúságot tegyek az igazságról.” János, 18, 37

lelhető fel. Nietzsche tolmácsolásában az örömhír az, hogy nincsenek többé ellentétek, nincs többé szakadék Isten és ember között, sem távolság ember és ember között, mivel a „bűn” fogalma eltöröltetett.⁵⁵⁹ Az igaz és örök élet a szeretetben eltöltött élet: olyan mindenkit egybefogó, jón-rosszon túli szeretetegységben, melyben nincs már semmiféle érzelmi határ, semmi ellenségeskedés, s melyből még a „gonosz” ember sem záratik ki. Ez lenne Nietzsche szerint a valódi evangéliumi gyakorlat, Isten és ember megélt egysége, egy ilyen élet vezet el Istenhez.⁵⁶⁰ Ennek a minden embert egymással és Istennel egybefogó szeretetegységnek a megélésére buzdítja tanítványait János evangélista Jézusa is. Elfogatása előtti búcsúbeszédében azt a parancsot adja követőinek, hogy szeressék egymást, s ha megmaradnak szeretetében, akkor az Atya is szeretni fogja őket, s benne mind egygészek lesznek.⁵⁶¹ Ahogy Jézus az Atyában van, az Atya pedig őbenne, úgy tanítványai is egygészek lesznek vele a szeretetben: „amint Te, Atyám, bennem vagy és én tebenned, úgy legyenek egygészek ők is mibennünk, (...) én őbennük, te énbennem, hogy így tökéletesen egygészek legyenek ők is.”⁵⁶² Nietzsche értelmezésében az „Atya,” „Isten országa” vagy az „örök élet” a szeretet és benső boldogság pszichológiai szimbóluma. Jánosnál is hasonló élet- és Isten-fogalmat találunk: „a halálból átjutottunk az életre, mert szeretjük testvéreinket. (...) Ha szeretjük egymást, Isten bennünk él, (...). Szeretet az Isten: aki szeretetben él, Istenben él, és Isten őbenne.”⁵⁶³

Ha kitekintünk az egyház által nem kanonizált evangéliumokra is, akkor a gnosztikus szellemiségű apokrif iratokban további hasonlóságot lelhetünk fel a nietzschei Jézus-képpel. A filozófus szerint Jézus mindenkit egyenlően Isten gyermekének tekint, s miközben a lélek világában van otthon, Isten országának benső valóságában, egy olyan életpéldát is felmutat, melynek követésével bárki megválthatja önmagát, megélheti Isten és ember egységét.

⁵⁵⁹ AK, 68. o.

⁵⁶⁰ Vö. AK, 48-59. o., 67-68. o.

⁵⁶¹ János, 14-18

⁵⁶² János, 17, 20-24

⁵⁶³ 1 János, 3,14; 4, 7-18

Hasonló Megváltó-kép bontakozik ki a gnosztikus kereszténységben is: a gnosztikusok szerint minden emberben ott az isteni szikra, csupán azt eltakarja az anyagi világ. A Megváltó szerepe az, hogy a ráébreessen a lélek isteni természetére, s aki birtokába kerül a gnózisnak, az isteni eredet megváltó tudásának, az maga is épp oly istenivé válik, mint Jézus.⁵⁶⁴ A gnoszticizmus tehát csak az önmegváltást tartja lehetségesnek, amire Jézus pusztán útmutatást ad, de mindenkinek saját feladata, hogy a lelki tudást átültesse a gyakorlatba, egy egyszerű, szeretetteljes élet formájában. A görög filozófiával átítatott gnoszticizmus szerint minden bűn oka a tudatlanság, a gnózis révén azonban az ember felismeri, hogy legbensőbb lénye azonos az Atyával, s ez az isteni önazonosság az anyagi világtól befelé forduló, szeretetben eltöltött életben teljesedik ki.⁵⁶⁵ A gnosztikusok Jézusa arra tanít, hogy Isten országa csak úgy érhető el, ha az ember ráébred isteni mivoltára, és megvalósítja az isteni teljességet a szeretet egységében: „a királyság bennetek és kívületek van. Ha megismeritek magatokat, akkor megismertettek, és fölismeritek, hogy az élő Atyának a fiai vagytok. (...) Ha a kettőt eggyé teszitek, (...) akkor fogtok bemenni a királyságba.”⁵⁶⁶ Így a gnoszticizmus, amely az ember bűnössége és a bűnből való kiváltás helyett az ember isteni természetét és az önmegváltás feladatát helyezi előtérbe, közelséget mutat a bűn fogalmát eltörlő, ember és Isten egységét példaként élő Megváltó nietzschei elgondolásával.

De nem csak a gnoszticizmus, hanem Hamvas Béla szerint – akire nagy hatást gyakorolt Nietzsche Megváltó-portréja – az egész szellemi hagyomány egységesen Isten és ember azonosságát tanítja, ám ezt az azonosságot „az emberek nem értik, s ’ha Európában az

⁵⁶⁴ Cockburn, Andrew: „Júdás evangéliuma. Az apostol új arca.” In: *National Geographic*, IV/5. (2006 máj.), 52-69. o.

⁵⁶⁵ A gnoszticizmus megváltás-koncepciójáról bővebben ld. Filoramo, Giacomo: *A gnoszticizmus története*. Kairosz Kiadó, Bp., 2000. 103-105. o., 230-237. o. (ford. Dobolán Katalin); Ladocsi Gáspár: *A Jézus Krisztus-jelenség a gnosztikus irodalomban*. Jel Kiadó, Bp., 2004. 41. o., 74. o., 115-117. o.; Bultmann (1998), 101. o., 143-144. o.

⁵⁶⁶ *Jézus rejtett szavai. Az evangélium Tamás szerint*. Holnap, Bp., 1990. 59. o., 65-66. o. (ford. Hubai Péter et al.)

egyetlen azonosság tudata néha áttört, abból csak bonyodalom és botrány támadt.”⁵⁶⁷ Pedig Hamvas szerint az autentikus keresztény élet ennek az azonosságnak, ember és Isten distancia nélküli kapcsolatának realizálása lenne, s az erre való állandó törekvés az ember üdvterve.⁵⁶⁸ Hasonló módon fogta fel a valódi kereszténység mibenlétét Emerson és a még közelebbi hatást mutató Tolsztoj is: az istengyermekség minden embert megillető rang, ami nemcsak méltósággal, de felelősséggel is együtt jár, az isteni természet kibontakoztatásának feladatával egy szeretetteljes, békés életben. Tolsztoj szerint Isten országa földi megvalósításának, az emberiség szeretetegységének kulcsa az ellenállásról való lemondásban rejlik, s mint láttuk, ennek az érületbeli ellenállást is feladó, morálon túli szeretetnek a tökéletes gyakorlója Dosztojevszkij Miskin hercege, aki minden embert megkülönböztetés nélkül szeret. Ezt a kívül még realizálandó, de a lélek világában már valóságos egységet éli át Miskin a roham előtti eufóriában, s bár ez az eksztatikus élmény a herceg betegségéhez kötött, mégsem marad meg elszigetelt tapasztalatnak, mert Miskin – miként Nietzsche Megváltója is – képes a lélek bensőjében átélt mennyei egységet életével, amorális szeretetgyakorlatával a külső valóságban is kifejezni.

Dosztojevszkij megfogalmazása szerint Miskin az auraélményben mindent igenlő, örök harmóniát él át, az élet legfelsőbb szintézisével való boldog egybeolvadást. Ez a derűs, nyugodt teljességélmény Dosztojevszkij szerint a legmagasabb rendű állapot, az erkölcsi fejlődés célja, mert ebben a morál és személyiség feletti supra-perszonális egységben eltűnnek az individuális határok. Az orosz író kereszténységképét vizsgáló kutatók úgy látják, hogy itt egy paradoxonról van szó, amennyiben az ego fejlődésének célja épp az ego megszüntetése. S. Cassedy értelmezésében Dosztojevszkij az ego feloldódását tekinti erkölcsi ideálnak, aminek kifejezése lenne a tökéletes kereszténység, melyben úgy szeretünk másokat, mint önmagunkat. Ezt az ideált azonban Dosztojevszkij szerint csak Krisztus volt képes elérni, az

⁵⁶⁷ Thiel Katalin: *Maszkjáték: Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2002. 102. o.

⁵⁶⁸ Thiel (2002), 62-71. o., 101-103. o.

emberek pusztán törekedhetnek erre, de a teljesen önzetlen felebaráti szeretetnek az ego mindig útjában áll. Ha viszont az egyén képes elérni ezt a szeretetegységet, akkor már megszűnt ego lenni, feloldódott a teljességben, ezért az az ÉN, aki eléri a legfőbb célt, már nem ÉN többé, mert individualitását elvesztette a mindenséggel való egyesülésben.⁵⁶⁹

Hasonló értelmezést nyújt N. Grillaert, aki Dosztojevszkij emberképéből indul ki: eszerint az ember egyszerre isteni és földi természetű, egyaránt vonatkozik rá a személyiség és a szeretet törvénye. E kettősség miatt az ember nem képes a tökéletes szeretetre, mert akadályozza benne egoizmusa, így az erkölcsi fejlődés útja az ego legyőzése, melyre maradéktalanul a földi életben nincs lehetőség.⁵⁷⁰ Csakhogy amikor az említett szerzők az ego megsemmisülésének céljáról beszélnek, megfélekeznek arról, hogy Dosztojevszkij ezt az élményt *örömtelnek* írja le, mely nem jelenti Miskin halálát, pusztán individualitása – csaknem teljes – elvesztését, ami a herceget mások szemében idiótává teszi. Abban az egységélményben, amit Dosztojevszkij a legfőbb boldogságnak tart, az egyén nem semmisül meg, pusztán megszűnik elkülönült ÉN-nek lenni.⁵⁷¹ Mikor az ego páncélja eltűnik, az énség izoláltsága szűnik meg: nem a léte, hanem a *külön*-léte. Ahogy arra Weöres Sándor figyelmeztet, „a mai ember alig tud különbséget tenni önmaga létének és külön-létének megszűnése között: önmaga létét külön-léte nélkül (...) csak ájulás-szerű, mélyálom-szerű állapotnak képzelheti. Pedig a külön-létből a személytelen, valódi létbe átjutás nem lecsökkenés, sőt végtelen felfokozódás; nem mélyálom, inkább az éberség teljessége,”⁵⁷² olyan időtlen állapot, melyben „nincs többé ’én’ és ’nem-én,’ hanem mindennek mindennel azonossága, tagolatlan végtelenség.”⁵⁷³

⁵⁶⁹ Cassedy (2005), 119-177. o.

⁵⁷⁰ Grillaert (2008), 68-76. o.; Jones, Malcolm V.: „Dostoevskii and religion.” In: *The Cambridge Companion to Dostoevskii*. Cambridge, 2004. 148-174. o.

⁵⁷¹ Hasonló leírást ad Schopenhauer a buddhista Nirvánáról mint békés, derűs állapotról, amelyben átlátunk a principium individuationis határain, azonosnak érezzük magunkat az idegen individuummal, s ebből fakad a tökéletes, önzetlen szeretet. Vö. Schopenhauer (2002), 446-449. o., 465-489. o.

⁵⁷² Weöres Sándor: *A teljesség felé*. Tericum Kiadó, Bp., 2000. 16. o.

⁵⁷³ Weöres (2000), 17. o.

Dosztojevszkij a legmagasabb rendű eszménynek ezt az állapotot véli, melyben az ember már nem másoktól elkülönülő énként éli meg önmagát, hanem az önmagaság kagylóhéjából kilépve, boldog kiteljesedésében immár egynek érzi magát mindenivel. Erről az egybeolvasztó szeretetről beszél János evangéliumában Jézus is, s a Benső Mennyországát a gyakorlatba átültető Megváltó is ilyen individuális határokat eltörlő, minden távolságot felszámoló szeretetegységet fejez ki életével. A dosztojevszkiji ideál szempontjából a *supra-perszonális tudatállapotú idióta-típus* valóban *képtelen* az ellenállásra, mivel önmagát nem másoktól elkülönült egóként éli meg, hanem egyben, egységben másokkal. Így válik csak érthetővé, miért képtelen szembeszállni az idióta Jézus, miért nem áll ellen a gonosznak, és szereti még a rossz embert is: azért, mert *egy* vele. Csakhogy Dosztojevszkijjellel ellentétben Nietzsche számára nem jelent ideált egy ilyen magatartás, s itt nemcsak a típusnak tulajdonított fiziológiai dekadenciáról van szó, hanem arról is, hogy a filozófus nem az egoitás elvesztését, az elkülönült egók közti távolság megszüntetését tartja a fejlődés útjának. Nietzsche a távolságot szükségesnek véli önmagunk megteremtéséhez, s a fejlődés, az önfelülmúlás folyamatát másoktól elkülönülve, individuális szinten gondolja el.⁵⁷⁴ Ugyan a magasabb rendű típus az adakozó erénnyel, az erőttöbbletből fakadó jósággal már lépéseket tesz mások felé, ezt azonban a filozófus elgondolása szerint meg kell előznie az önteremtés magányos feladatának, az önigenlő, erős, gazdag személyiség létrehozásának.⁵⁷⁵ Ezért sem komolyan veendő az Übermensch és a nietzschei Jézus-figura gyakori rokonítása,⁵⁷⁶ hiszen *az idióta-típusnak nincs individualitása: nincsen én-tudata, csak mi-tudata, egységtudata van; –*

⁵⁷⁴ A *távolság pátoaszáról* ld. AK. 72. o., 101-102. o. Urs Sommer értelmezésében a távolság azért fontos érték Nietzsche számára, mert ebben benne rejlik az előkelő ember öntudatossága, másoktól való elválasztottsága és ön-megkülönböztetése. Az előkelő ember csak úgy talál magára, ha elhatárolja magát a nem előkelőktől, identitása az elkülönültségen nyugszik. A távolság pátosza azonban hiányzik a Megváltó típusából, aki lemond az individualitásról, minden határról és távolságról az érzelemben, mivel ettől szenved, míg az erős ember elviseli a távolságból fakadó magányt, ami alapfeltétele az önfelülmúlásnak, önmagunk megkonstruálásának. Urs Sommer (2000), 412-415. o. Az individualizmust, az egyének különválasztottságát hirdeti Zarathustra is: „Minden lélek – külön világ, minden léleknek más-világ minden más lélek.” Z, 262. o.

⁵⁷⁵ Vö. HA, 171. o., 396. o., Z, 15-16. o.

⁵⁷⁶ Pl. Kühneweg tévesen hasonlítja a Megváltó-típust az Übermensch-hez, közös vonásnak az adakozó erényt tekintve, ami azonban egészen más értelmű szeretet, mint amit Nietzsche Jézusnak tulajdonít. Vö. Kühneweg (1986), 396-397. o.

emiatt is tűnik mind Miskin, mind a Megváltó életidegen, a földi világba nem illő, tiszta ideáltípusnak. Valószínűtlensége ellenére, mint láttuk, Nietzsche mégis lehetségesnek tartja Jézus valódi kereszténységét, Dosztojevszkijjellel ellentétben, aki ugyan eszményinek tekinti az idióta életgyakorlatát, de a földön megvalósíthatatlannak.

- Adalék a *Megváltó pszichológiájához*

A továbbiakban vegyük szemügyre a filozófus 1887 végétől készített feljegyzéseit annak felderítéséhez, hogy vajon Az *Antikrisztus* Jézus-portréjához milyen további adalékot nyújtanak a *Hagyaték* jegyzetei. Amint arra a korábbiakban utaltunk, 1886-1887 táján az egyre provokatívabb támadás formáját öltő kritika fókuszába Pál kereszténysége kerül, a Jézus-téma pedig perifériára szorul. 1887 végén viszont Nietzsche figyelme Jézus személyére terelődik, s az 1888-as feljegyzésekben is központi szerepet kap Jézus típusának és a kétféle kereszténység ellentétének kérdésköre. A *Hagyaték* vizsgálatával nyomon követhető Nietzsche érdeklődésének változása, melynek közvetlen előzményét az orosz olvasmányélmények jelentik. Az 1887-1888-ban keletkezett jegyzetekből már olyan sok vonatkozik Jézus alakjára, hogy az összes, témában idevágó feljegyzés beidézése szétfeszítené e disszertáció kereteit. Ám erre nincs is szükség, hiszen a Jézusról szóló töredékek jelentős hányada apró módosításokkal Az *Antikrisztus*ba is bekerült. Ezért a továbbiakban csak azon fragmentumokat vizsgáljuk meg szövegszerűen, amelyek valamilyen gondolati többletet nyújtanak a *Megváltó pszichológiájához*: a benne foglalt portréhoz képest eltérő vagy újszerű aspektusát mutatják fel Nietzsche Jézus-értelmezésének.

Összességében vizsgálva az utolsó évek feljegyzéseit, leszögezhető néhány általános megállapítás: az első és legfontosabb a Jézusra vonatkozó utalások feltűnően nagy mennyisége. Ha ugyanis eltekintünk a *Hagyaték* korábbi éveinek terméseitől, s csak az

egyházi kereszténységtől immár teljesen eloldott Jézus-alak és az eredeti kereszténység leírását tekintjük, az is mintegy 65 oldalnyi szöveget tesz ki! Nietzsche egyetlen más személyről nem írt ilyen terjedelemben, vagyis már csak terjedelmi szempontból is állítható, hogy Jézusnak kitüntetett szerep jut a filozófus gondolatvilágában. Megfigyelhető továbbá, hogy a Jézus-téma kifejtését megelőzi a *Ma religion*, az *Ördögök* és az újraolvasott *Jézus élete* kivonatolása, valamint az idióta-típus elemzése, hivatkozva Dosztojevszkijre. Így a *Hagyaték* szövegszerű bizonyítékát adja annak, hogy a Megváltó-portré elsődlegesen Tolsztoj, Dosztojevszkij és Renan hatását viseli magán, valamint erősen valószínűsíti, hogy a filozófus olvasta *A félkegyelműt* is. Ezen olvasmányok alapján, számos gondolati, s olykor szövegszerű átvétellel dolgozta ki Nietzsche saját elméletét előbb a jézusi kereszténységről, majd Jézus típusáról. Megállapítható a Jézus-kép homogenitása is: Nietzsche nagyjából egyben fejt ki a Megváltó portréját, csak kisebb kitérők szakítják meg azt a két kereszténység szembeállításáról, de ezzel együtt is elmondható, hogy a *Hagyaték* Jézus-képe egy összefüggő egészt alkot, mely legfontosabb elemeiben megtalálható *Az Antikrisztusban* is. Ez alól csak néhány fragmentum képez kivételt, így pl. a Jézus nihilizmusáról vagy a hiteles kereszténység realizálásának aktualitásáról szóló feljegyzés, melyek így különös figyelmet érdemelnek.

A *Hagyaték* alapján világosan látható, hogy az eredeti kereszténység elgondolásához a legfőbb ösztönzést Nietzsche Tolsztojtól kapta, ugyanis a *Ma religion* számos eleme beépül a jegyzetekben körvonalazódó értelmezésbe. Így Nietzsche Tolsztojtól veszi át azt az elképzelést, miszerint a hiteles kereszténységben a legnagyobb jót, Isten országát az emberek közti béke jelenti, amihez meg kell szüntetni minden ellenségeskedést, s az így elért béke vezet el az igaz élethez. Nietzsche szövegszerűen átveszi a tolsztoji öt parancsot is – nem haragudni, nem esküdni, nem elválni, nem ellenállni, nem tenni különbséget a nemzetek között –, melyek követésével érhető el a legfőbb cél: az egyetemes béke és testvériség.⁵⁷⁷

⁵⁷⁷ KSA XIII, 100-103. o.

Tolsztoj nyomán fogalmazza meg Nietzsche, miben is áll az igazi kereszténység: „Semmiféle Isten nem halt meg bűneinkért; a hit által nincs megváltás; nincs feltámadás a halál után – ezek mind az igazi kereszténység meghamisításai, amelyekért azt a javíthatatlan tökfeket (Pált) kell felelőssé tennünk. A példaszerű élet szeretetet és alázatot jelent, a szív jóságát, amely a legalacsonyabb sorúakat sem zárja ki; formális lemondást (...) a védekezésről, (...) a lelkeségbe vetett hitet, (...) a megbékélést, a harag és a megvetés távol tartását; (...) a szellemi, lelki önállóságot, olyan életet, amely büszkén vállalja a szegények áldozatos szolgálatát. Miután az egyház az egész keresztény gyakorlatról lemondott, és (...) az államban való életet, (...) amelyet Jézus elítélt, és amely ellen harcolt, törvényesítette, a kereszténység értelmét máshová kellett helyeznie: a hihetetlen dolgokba vetett hitbe, (...). A ’bűn,’ ’megbocsátás,’ ’büntetés,’ ’jutalom’ fogalma kerül most előtérbe, pedig a korai kereszténység mindezt jelentéktelennek tekintette (...).”⁵⁷⁸

A tolsztoji ihletésű gondolatmenetből számos momentum, mint láttuk, a Megváltó-portréba is beépült, így a kereszténység gyakorlati jellege, megtisztítása a metafizikától, a dogmatikus megváltás-koncepció elutasítása, a nem-ellenállás elvére épülő apolitikus evangéliumi gyakorlat ellentéte az állami étellel vagy a Jézust félreértő egyház s főként Pál kritikája. Ugyanakkor a Nietzsche által elképzelt Megváltóból hiányzik az a harcias vonás és tudatosság, amellyel Jézus „elítélné” a világi életet vagy „büszkén vállalná” a szegények szolgálatát, hiszen a világtalan, befelé forduló idióta a külső világra vonatkozó fogalmak és tapasztalatok hiányában képtelen a tagadásra.⁵⁷⁹ Ez a különbség azt jelzi, hogy míg az egyházzal szembeállított eredeti kereszténység elgondolásában Tolsztoj hatása volt döntő, addig a gyakorlat mögött álló személy, az embertípus elképzelésében Dosztojevszkij hatása érvényesült erősebben, s Nietzsche a dosztojevszkiji idióta-típushoz alakította hozzá – néhol Tolsztojtól eltávolodva – a keresztény gyakorlatot. Ezt támasztja alá a *Hagyaték* is, ahol a

⁵⁷⁸ KSA XIII, 103-104. o., HA, 84. o.

⁵⁷⁹ Vö. AK, 54. o.

filozófus előbb ír az igazi kereszténységről, bőven idézve Tolsztojtól, majd ezt követően tér át Jézus típusára, gyakorta Dosztojevszkijre hivatkozva.

A Dosztojevszkij-hatásnak is szövegszerű nyomai vannak a *Hagyatékban*: Nietzsche előbb kijegyzeteli az *Ördögöket*, majd – vélhetőleg a később olvasott *Félkegyelmű* alapján – az idióta-típusról folytat eszmefuttatást, többször úgy utalva Dosztojevszkijre, mint Jézus egyedüli értőjére. Talán a Miskinnel való hasonlóságra gondolhat Nietzsche, amikor kifejezi abbéli sajnálatát, hogy nem élt egy Dosztojevszkij ebben a társaságban, mert az egész evangéliumi történet leginkább egy orosz regénybe illik: egy beteges, megkapó, idegen szellemiségű alak egyedülálló vonásokkal a csőceselék közt.⁵⁸⁰ Még szorosabb kapcsolatot mutat a *Félkegyelmű*vel a *Jézus típusa* és a *Jézus: Dosztojevszkij* című, korábban már idézett fragmentum, ahol a filozófus Jézus hősként és zseniként való renani félreértésével állítja szembe Dosztojevszkij pszichológiai telitalálatát a hősietlen és idióta Jézusról.⁵⁸¹ A „szent idióta” gyerekes és beteges, epileptikus-neurotikus típusát Dosztojevszkij nyomán úgy írja le Nietzsche, mint aki képtelen a realitás megértésére, szimbólumokban beszél, világtapasztalata kimerül a morális hatások ismeretében, de mit sem tud tudományról, szellemi műveltségről, logikáról, a természet törvényeiről, és akiből hiányoznak a férfias ösztönök, mint a nemi ösztön és a harc, a büszkeség, a heroizmus ösztöne. Nietzschénél ugyanakkor az „idióta” Jézus terminológiai megkülönböztetésére is szolgál az ellentétesen értékelt Pál zsenijétől: „[Jézus] idióta egy nagyon okos nép körében... csakhogy a tanítványai nem voltak azok – Pál egyáltalán nem volt idióta! – ezen múlik a kereszténység története.”⁵⁸² Szép számmal fordulnak elő Renantól vett idézetek is, ám ezek mind kritikával kezeltek: Nietzsche Jézus típusának vulgarizálásával vádolja az író, s kifogásolja azt is, hogy a *Jézus élete* politikai portrét ad egy perlekedő, érvelő, vitatkozó Megváltóról.⁵⁸³

⁵⁸⁰ KSA XIII, 175-178. o. Vö. AK, 51. o.

⁵⁸¹ KSA XIII, 409. o.

⁵⁸² KSA XIII, 237. o. (saját fordítás)

⁵⁸³ KSA XIII, 409. o., 182. o.

A tárgyalt hatások nyomán körvonalazódik Nietzsche jegyzeteiben a hiteles kereszténység képe, melyből a filozófus elsősorban a tolsztoji nem-ellenállás elvét és az apolitikus gyakorlatot állítja előtérbe: „Az eredeti kereszténység az állam megszüntetése: megtiltja az esküt, a katonai szolgálatot, a bíróságokat, az önvédelmet, (...) a különbségtételt a honfitársak és az idegenek között; tehát tagadja a rendi társadalmat. Krisztus példája: nem áll ellen azoknak, akik ártanak neki; nem védekezik; (...). A kereszténység a társadalom leépítése is: előnyben részesíti a társadalom minden kitaszítottját (...).”⁵⁸⁴ Nietzsche több ízben is a társadalmi hierarchia ellen harcoló, szegényeket felkaroló Assisi Ferenchez hasonlítja Jézust,⁵⁸⁵ ám a *Megváltó pszichológiájából* a keresztény gyakorlat szociális jellegét kizorítja a társadalmi jelenségek iránt érzéketlen idióta-típus világtalansága, míg a „csőcselék” felkarolását és az előkelők ócsárlását már Pál ressentiment-től hajtott mesterfogásaként értelmezi Nietzsche.⁵⁸⁶

Gyakran visszatér a *Hagyatékban* az a gondolat, hogy a Jézus által felmutatott gyakorlat megvalósítatlan maradt, sőt az egyházból épp az lett, ami ellen Jézus harcolt, a kereszténységnek pedig az a hibája, hogy mindentől őrizkedik, amit Jézus megparancsolt cselekedni. Az ilyen jellegű egyházkritikákban, ahol Nietzsche a jézusi példa követését kéri számon a kereszténységtől, kiérződik az evangéliumi gyakorlat felértékelése az egyházi valláshoz képest.⁵⁸⁷ A zsidó papság és a társadalmi hierarchia elleni harc a Dosztojevszkij-hatást megelőzően még gyakran visszatérő elem Jézus ábrázolásában. A lázadó Jézus motívuma bukkan fel abban a fragmentumban is, amely *Az Antikrisztus* 27. paragrafusának szövegvariánsa, annyi különbséggel, hogy a *Hagyaték* feljegyzésében tovább folytatódik a gondolatmenet: „Más viszonyok közé helyezve, például a mai Európában, ez a fajta ember nihilistaként élne, tanítana és beszélne: és ebben az esetben is a pártja részéről azt hallanánk,

⁵⁸⁴ KSA XIII, 93-94. o., HA, 101. o.

⁵⁸⁵ KSA XIII, 183. o., 196. o. Később Nietzsche a Megváltó-típussal is összehasonlítja Assisi Ferencet, akit Jézushoz hasonló neurotikus, epilepsziás látnoknak nevez. KSA XIII, 160. o., HA, 106. o.

⁵⁸⁶ Vö. AK, 105-106. o.

⁵⁸⁷ KSA XIII, 95. o., 98. o., HA, 84. o., 93-94. o.

hogy Mesterük az emberek közötti igazságosságért és szeretetért halt meg – nem a saját bűnéért, hanem a mi bűnünkért.”⁵⁸⁸ Emlékezzünk vissza, hogy korábban Nietzsche gyakran tüntette fel Jézust a zsidó Törvényt eltörlő, a morállal az isteni szeretet nevében szembeszegülő, tagadó figuraként, s ez a régi értékeket leromboló, amorális pozíció lehet a magyarázata a „szent anarchista” nihilizmusának. Bár a „nihilista” megjelölés itt még a lázadó Jézusra vonatkozik, e motívummal pedig Nietzsche utóbb leszámolt, később ki fogunk térni a Megváltó-típus esetleges nihilizmusának kérdésére is.

A lázadó Jézus motívumától eltávolodva a harcias társadalmi reformátor alakját a *Hagyatékban* is felváltja a befelé forduló, szimbolista Megváltóé. Nietzsche itt hosszú fejtegetésben fordítja le Jézus pszichológiai szimbólumait, törölve azokból minden történeti, személyes, idő- és térbeli elemet. E szimbólumok magyarázatával rekonstruálja az eredeti kereszténységet, mely a hit általi megváltás és a személyes halhatatlanság tana helyett arról szól, hogyan válhat minden ember Isten gyermekévé az élet gyakorlata révén. A példaadás részének tekinti Nietzsche a kereszthalált is, ami csak egy jel volt a többi között arra, miképp kell viselkedni e világ felsőbbbségével szemben. A filozófus Jézus életpéldájának igazi értelmét egy egyszerű, szeretetteljes gyakorlatban látja, egy, már a földön elérhető buddhista boldogságban.⁵⁸⁹ Számos feljegyzés szól a pszichológiai szimbolizmus és az azt kifejező életgyakorlat mibenlétéről, ám a legtöbb fragmentum a *Megváltó pszichológiájába* is bekerült, csupán tömörebb, szabatosabb megfogalmazásban. A gyakori szövegszerű egyezések mellett tartalmilag is lényegi megfelelés látható Az *Antikrisztus* Jézus-képével. Nietzsche a már tárgyalt momentumokat emeli ki a *Hagyatékban* is: azt, hogy a Mennyek országa a szív állapota, amely egyénenkénti belső változással jön el, s ehhez nincs szükség az Istennel való érintkezés rituális formáira, sem a bűnök feletti gyötrődésre, mert a kereszténység ebbéli formájában a bűnön nem múlik semmi, csakis azon az életen, amellyel megistenülve

⁵⁸⁸ KSA XIII, 106-107. o. (saját fordítás)

⁵⁸⁹ KSA XIII, 115-116. o., HA, 84-85. o., 95. o.

érezhetjük magunkat.⁵⁹⁰ Ezt a gyakorlatot Nietzsche itt is a tolsztoji öt életszabállyal írja le, melyek követésével érhető el a nem beígért, hanem tényleges üdvösség.⁵⁹¹ A pszichológiai értelemben vett üdvösséget adó gyakorlatot Nietzsche a lator-jelenet még frappánsabb szövegváltozatában összegzi, mint Az *Antikrisztus*ban: „A lator a kereszten: – ha a kínhalált haló bűnöző maga is így ítél: ’csak az igaz ember szenved és hal meg így, ahogy ez a Jézus, lázongás, ellenségeskedés nélkül, jóságosan, megadóan,’ akkor máris igent mondott az Evangéliumra és ezért a Paradicsomba került...”⁵⁹²

A több rövid fragmentum után Nietzsche hosszabb, összefüggő leírásokat is ad *Jézus típusa* vagy *Elméletem Jézus típusáról* címmel, melyekben a renani zseni-hős és az ellenállásra képtelen idióta-típus ellentétét és a típus utólagos félreértését, az Evangélium áthagyományozódásának problematikáját tárgyalja. E feljegyzések a szimbólumokban beszélő, világtalan, tagadásra képtelen, ressentiment felett álló, gyerekes-beteges idióta-típusról szinte szó szerint bekerültek Az *Antikrisztus* szövegébe is.⁵⁹³ Különös hangsúlyt kap e jegyzetekben, hogy Jézus – szemben a keresztény dogmákkal – nem állítja az ember bűnösségét, és nem ígér a hit fejében túlvilági üdvöt és személyes halhatatlanságot, hanem a Mennyországról csakis mint pszichológiai realitásról beszél, melynek elérése egyedül az életmód függvénye.⁵⁹⁴ Egy, Az *Antikrisztus* szövegéből kimaradt fragmentumban Nietzsche rámutat a keresztény emberképpel való lényegi különbségre: az ellenállásra képtelen Jézus számára a „Gonosz” is csupán benső pszichológiai realitás – a bosszú, az ellenségesség –, de épp e benső gonosz felett aratott végső győzelmet Jézus a ressentiment-től mentes halál módjában. Jézus megváltóként való megnevezésére is itt kapunk csak pontos magyarázatot: nem dogmatikus értelemben vett megváltásról van szó, nem az ártatlan feláldozásáról a bűnök elvételéért, „de Jézus igenis eltörölte a bűnt! – nem a ’hit’ révén,

⁵⁹⁰ KSA XIII, 154-157. o., HA, 81-82. o.

⁵⁹¹ KSA XIII, 158. o., HA, 82. o.

⁵⁹² KSA XIII, 154. o., HA, 82. o. Vö. AK, 59. o.

⁵⁹³ KSA XIII, 164-166. o., 175-178. o.

⁵⁹⁴ KSA XIII, 180-182. o.

hanem az isteniség, az istennel való egység érzete által.”⁵⁹⁵ A megváltás, a bűn eltörlése Nietzsche értelmezésében tehát nem a bűnökből való kiváltást jelenti a haláláldozat révén, hanem az Istennel való egység érzetét a szív Mennyországában, s ezen egység megéltését az evangéliumi gyakorlatban, amely az Istentől való elválasztottság megszüntetésével törli el a bűnt. Ám az istenivel való egység – hangsúlyozza Nietzsche – Jézus számára nem egy kiváltságos rang, hanem minden embert megillet: a Megváltó mindenkit Isten fiaként tisztel, mert mindenki azzá válhat az élet gyakorlata révén.⁵⁹⁶

Fontos adalék a Megváltó portréjához, hogy Nietzsche az eredeti kereszténységgel összeférhetetlennek tekinti a személyes halhatatlanság tanát, s nemcsak Az *Antikrisztus*ban említett ok miatt, vagyis hogy a világtalan Jézusnak nincs fogalma az időről, s így a fizikai halálról sem, hanem azért is, mert az individuális határokat eltörlő idiótának nincs fogalma a személyről sem. Mintha csak a János-evangélium Jézusáról adna leírást Nietzsche: „Soha nem volt fogalma a ’személyről,’ az ’individuumról’: az ember egy másokkal, ha szeret, ha csak másokért él. A tanítványai és ő egyek voltak.”⁵⁹⁷ Mint láttuk, ilyen, a személyes határokon átívelő szeretetegységről beszél Jánosnál Jézus, ezt a Dosztojevszkij szerint ideális állapotot, az ego elkülönültségét feloldó egységet éli át Miskin, s ezt az egységet fejezi ki a minden távolságot megszüntető szeretettel a Megváltó is. Jézus tehát Nietzsche szerint a legkevésbé sem akarná a személyt halhatatlanná tenni, hiszen már életével is a személyiséget oldja fel a személyes határok eltörlésével: semmi sem áll távolabb tőle, mint „valamely örökké tartó, személyes folytatódás. Pontosan a ’személy’ fontoskodása ellen harcol, akkor pedig hogyan akarhatná azt örökkévalóvá tenni?”⁵⁹⁸

⁵⁹⁵ KSA XIII, 175-178. o. (saját fordítás)

⁵⁹⁶ KSA XIII, 183. o.

⁵⁹⁷ KSA XIII, 183. o. (saját fordítás)

⁵⁹⁸ KSA XIII, 106. o., HA, 83. o. Urs Sommer megjegyzi, hogy a nietzschei kritika azon a feltevésen nyugszik, hogy az egyházi kereszténység a halhatatlanságot a személyes létezés folytatódásaként gondolja el, ez azonban erősen vitatható. Urs Sommer (2000), 400-405. o.

Nietzsche a kereszténység egyházi formájának ellenében rekonstruált Jézus-alakot teljesen eloldja a vallástól, s az Evangélium értelmének meghamisításáért a *Hagyaték* jegyzeteiben is Pált teszi felelőssé. Nietzsche szerint Jézusnak semmi köze a keresztény tanhoz, s Pál volt az, aki roppant szabadon kezelve, szinte megkerülve Jézus személyének problémáját – „valaki, aki meghalt, akit a halála után megint láttak, (...) pusztán ’motívum’ az egész: aztán ő megírja hozzá a zenét”⁵⁹⁹ –, önkényes válogatást készített Jézus életének és halálának tényeiből, mindenütt áthelyezve a hangsúlyt, s ezzel elvi alapon semmisítette meg az eredeti kereszténységet, mindazt újjá építve, amit Jézus az életével lerombolt.⁶⁰⁰ Az egyházzal szembeállított jézusi kereszténységet Nietzsche újfent a buddhizmushoz hasonlóan értékeli: „ami egyházi értelemben keresztény, az a velejéig anti-keresztény: (...) szertartások, dogmák az élet gyakorlata helyett. (...) A kereszténység gyakorlata nem fantazmagória, ahogy a buddhizmus gyakorlata sem: eszköz a boldogsághoz.”⁶⁰¹ A jézusi-buddhista típushoz pedig itt nemcsak Epikurost sorolja Nietzsche, hanem a szkeptikus Pyrrhót is.⁶⁰²

1887-től kezdődően mind többet foglalkozott Nietzsche a buddhizmussal, s különösen a kései jegyzetekben sűrűsödnek fel a Buddha vallására való utalások. Visszatérő elem e jegyzetekben a buddhizmus kettős értékelése, valamint összehasonlítása a kereszténységgel és a korabeli európai viszonyokkal. Nietzsche ugyan Buddha vallását is nihilizmusnak minősíti, ám értékeli benne a ressentiment feletti győzelmét, még ha az fiziológiai szükségletből is fakad. Ugyanakkor épp e kóros fiziológiai állapot, ami a keresztény morálhoz képest felértékelt buddhista gyakorlatot életre hívja, egyúttal a nietzschei kritikának is célpontja, hiszen a filozófus értelmezésében a buddhizmus a gyenge emberek vallása: „a megfáradtak hedonizmusa itt a legfőbb értékmérő.”⁶⁰³ A *Hagyatékban* hosszan elemzi Nietzsche a buddhizmust, miszerint e nihilista gyakorlat azért ellenzi a ressentiment-et, mert az

⁵⁹⁹ KSA XIII, 468-469. o., HA, 89. o.

⁶⁰⁰ KSA XIII, 106. o., HA, 83. o.

⁶⁰¹ KSA XIII, 161-162. o., 517. o., HA, 81. o.

⁶⁰² KSA XIII, 276-277. o., 347. o.

⁶⁰³ KSA XII, 569-570. o., HA, 80. o.

cselekvéshez vezet, márpedig a buddhizmus minden cselekvést és affektust, ami a létezéshez köt, értelmetlennek ítél, és a nem-lét felé keres kiutat.⁶⁰⁴ Mint láttuk, Az *Antikrisztus* buddhizmus-képe ettől némileg különbözik, hiszen ott Nietzsche a Nirvánát mint buddhista célt nem nem-létként, hanem békés, derűs, vágymentes állapotként jellemzi. Később azonban a *Hagyatékban* is úgy kerül bemutatásra a buddhizmus, mint egy higiénia, amellyel Buddha védelmet ad a megfáradt és szellemileg kifinomult embereknek, mivel e fiziológiailag gyenge típus számára a harag és bosszúvágy jelenti a legnagyobb ártalmat.⁶⁰⁵

A bosszúvágy vezérelte kereszténységnél többre becsüli Nietzsche a buddhista higiéniaát, amelyben egyfajta szép alkonyt lát kifejeződni, hálát minden iránt, ami elmúlt, keserőség nélkül, telve nagy szellemi szeretettel. A két nihilista mozgalom ellentétét fejezi ki a „Buddha a 'Megfeszített' ellen” formulájával,⁶⁰⁶ ahol a „Megfeszített” elnevezés – ahogy a „Dionüszosz a Megfeszített ellen” formulában is – az egyház Krisztusára utal, nem pedig Jézus személyére. Mint arra Willers is rámutat, az, hogy Buddha és a filozófus saját eszménye, Dionüszosz ugyanazt a helyet foglalja el a kereszténységgel alkotott ellentétpárban, arra enged következtetni, hogy Jézushoz hasonlóan Nietzsche Buddhát is felértékeli az egyházi kereszténységhez képest. A kereszténységgel való közös ellentétesség ad tehát egyfajta pozicionális hasonlóságot Dionüszosz és Buddha között, ám ez nem jelent egyenértékűséget és a buddhizmus eszménnyé emelését, hiszen miként Jézus, úgy Buddha esetében is csak a dekadencián belüli, a kereszténységhez képest történő, viszonyított felértékelésről van szó.⁶⁰⁷

Nietzsche úgy látja, a buddhizmus megszületésének idejéhez hasonló szellemi kifáradás, az élet értelmetlenségének érzete vett erőt kora Európáján is, ami a buddhizmus második,

⁶⁰⁴ KSA XIII, 93-94. o., KSA XII, 569-570. o., HA, 80. o. Vö. AK, 32-35. o., 69. o.

⁶⁰⁵ KSA XIII, 618. o.

⁶⁰⁶ KSA XIII, 267-268. o., HA, 79-80. o.

⁶⁰⁷ Willers (1988), 288-296. o.

európai formájával, a nihilizmus katasztrófájával fenyeget, ami a kultúra végét jelentené.⁶⁰⁸ Mint említettük, Nietzsche *Az Antikrisztus*ban is a civilizáció lezárulásának és kimerülésének idejére datálja a buddhizmust, ott viszont – a korabeli kereszténységet leértékelve – úgy fogalmaz, hogy Európa még távolról sem érett meg erre.⁶⁰⁹ A buddhizmus vizsgálata később a *Hagyaték* Megváltó-portréjába is beépül. Nietzsche a buddhizmust és a kereszténység eredeti formáját összehasonlítva megállapítja, hogy mindkettő lezáró jellegű vallás, mert túl van a kultúrán, művészetén, államon. Közös vonásuk a harc az ellenségeskedés ellen, amit a legfőbb rosszként fognak fel, míg a boldogságot csakis benső állapotként értelmezik, közömbösen tekintve minden külsődlegességre. Különbséget Nietzsche csak abban lát, hogy a buddhizmus magas szellemi műveltség szülötte, és benne filozófiai világossággal fogalmazódik meg az élettől való megszabadulás vágya. Ellenben a kereszténység alacsony szintű kulturális állapotban jött létre, és bár célja ugyanaz, mint a buddhizmusnak, ám ezt – az üdvösség mint cél mibenlétét – nem tudatosítja. Azonban lényegi rokonságot mutat a két vallás abban, hogy az élet legerősebb ösztöneit már nem örömteliként érzélik, hanem szenvedésként: Jézus kereszténységében az ellenségeskedés és az ellenállás kényszere, a buddhizmusban pedig már minden cselekvés örömtelennek, a lelki békét megzavaró szenvedésnek számít. Mindkét dekadens vallás kritikájaként jegyzi meg Nietzsche: „egy derék katonának ellenben nincs más öröme, mint a becsületes háborúzás és ellenségeskedés.”⁶¹⁰

Miért olyan lényeges számunkra a jézusi kereszténység és a buddhizmus rokonítása? Azért, mert a *Hagyaték* jegyzeteiből az derül ki, hogy a buddhizmussal való egybekötés adja a kulcsát Jézus értékelésének és az eredeti kereszténység realizálhatósága megítélésének. Nézzük előbb az értékelés kérdését! Mind *Az Antikrisztusból*, mind a *Hagyaték* idézett jegyzeteiből az derül ki, hogy Nietzsche pozitívan értékeli a buddhizmus és a jézusi

⁶⁰⁸ KSA XII, 216. o., 351. o., 377. o.

⁶⁰⁹ Vö. AK, 35. o.

⁶¹⁰ KSA XIII, 163. o. (saját fordítás)

kereszténység gyakorlati jellegét, a morál meghaladását, a ressentiment felülmúlását, s legfőképpen azt, hogy egy egyszerű, szeretetteljes élettel elérhetővé teszik a földi boldogságot. Csakhogy a nagy kérdés az, hogy milyen értékű boldogságról van itt szó? Nietzsche szerint olyan emberek boldogsága ez, akik betegek, céltalanok, megfáradtak az élettől – egyszerűen dekadensek –, nem látnak már maguk előtt feladatokat, és megelégedettséget találnak az édes semmittevésben;⁶¹¹ – a bárányok békéje és boldogsága ez.⁶¹² A fenti összehasonlításból pedig az is kiderül, hogy Nietzsche a buddhizmushoz hasonlóan az eredeti kereszténységet is nihilizmusnak tartja, amennyiben szabadulást keres az életből, csupán nem tudatosított, reflektálatlan módon. Ennek még nyíltabb megfogalmazását adja abban a fragmentumban, amelyben Jézus kereszténységét az epikureizmushoz hasonlítja. Ezen összehasonlítást megteszi Az *Antikrisztus*ban is, amikor Jézus gyakorlatát a hedonizmus kifinomult továbbfejlődésének nevezi, amennyiben a jézusi életmód legfőbb törekvése a szenvedés elkerülése és a lélek zavartalanságának mint benső boldogságnak az elérése.⁶¹³ A *Hagyaték* feljegyzéséből kiderül, Nietzsche miért tekinti ezt az epikureus-hedonista életérzést nihilistának: mert egy ilyen életből hiányzik a feladat, a fejlődés, nem akar már semmit; hiányzik az alap további célok kitűzéséhez, a cél csupán gyermekké lenni, mert a Mennyeek Országá a gyermekeké; így minden el van érve.⁶¹⁴ Mint Miller rámutat, e fragmentumból tisztán kiviláglik a hatalom akarására, az önfelülmúlás feladatára épülő dionüszoszi eszmény távolsága Jézus feladatok és célok nélküli, epikureus-dekadens gyakorlatától.⁶¹⁵ Nietzsche tehát más értelemben ugyan, mint a morállal szembekerülő, lázadó Jézust, de a szeretet buddhista-hedonista idiótáját is nihilistának tekinti, ha eltérő okból is, mint a kereszténységet. Mivel a Megváltó-típus nihilizmusa adja a kulcsát Jézus nietzschei értékelésének, ezért e kérdésre bővebben ki fogunk térni a következő fejezetben.

⁶¹¹ KSA XIII, 179. o.

⁶¹² KSA XIII, 114. o., HA, 94. o.

⁶¹³ AK, 50. o.

⁶¹⁴ KSA XIII, 161-162. o.

⁶¹⁵ Miller (1975), 176-177. o.

A látens nihilizmus mellett további különbséget képez a filozófus értékrendjétől az ellenségeskedés megítélése is. Nietzsche szerint ugyanis az erőteljes ösztönöket nem kiirtani kell, hanem megszelídíteni, saját önteremtésünk szolgálatába állítani. Ezért a filozófus, aki az életigenlő affektusok közé sorolja az ellenségeskedést és a háborút is,⁶¹⁶ Jézust morál-idealistának, sőt egy helyütt veszélyesnek is nevezi, amiért ki akarja irtani az ellenséges érzületet, ezzel megfosztva férfiasságától az emberi jellemet.⁶¹⁷ Bár e kritikák célzottja inkább már a Pál alkotta keresztény morál, hiszen az idióta Jézusból *eleve hiányzik* a férfias-heroikus ösztön, e típus a maga gyerekes visszamaradottságával és ellenállás-kerülésével szintén távol áll a nietzschei eszménytől. Hasonlóan elhatárolódik Nietzsche a buddhizmustól is, amely kerül minden ellenállást, s csak a pozitív érzelmeket engedélyezi. A filozófus gúnyos kritikával jegyzi meg: „Mihez érkeztünk el itt? A buddhista típushoz vagy a tökéletes szarvasmarhához.”⁶¹⁸

A másik kérdés, amire a *Hagyaték*ból választ kapunk, a jézusi kereszténység realizálhatóságára vonatkozik. Az már *Az Antikrisztusból* kiderült, hogy Nietzsche a kereszténység eredeti, eddig kizárólag Jézus által gyakorolt formájának megvalósítását minden korban lehetségesnek véli, bizonyos emberek számára pedig kifejezetten szükségesnek. Szó volt arról is, hogy ezek a „bizonyos emberek,” akik számára követendő lenne az evangéliumi életmód, vélhetőleg azok, akik a Megváltóval egy típusba tartoznak. Márpedig típusbeli rokonság fedezhető fel a hasonló fiziológiai adottsággal rendelkező buddhista-típussal: azokkal a késői, jóságos és szelíd emberekkel, akik az idiótához hasonlóan az érzékek fokozott ingerelhetősége folytán túl könnyen éreznek fájdalmat, ezért legfőbb céljuk a szenvedés elkerülése, és örömeiket a békés, derűs életben lelik, amely mentes a harctól és az erőteljes affektusoktól. Különbséget talán abban lelhetünk, hogy Nietzsche a buddhizmusnál egyfajta túlméretezett szellemiségről és szellemi kimerültségről beszél, amely

⁶¹⁶ HA, 427. o.

⁶¹⁷ HA, 98. o., 170. o.

⁶¹⁸ HA, 154. o.

az egoizmus meggyengülésében fejeződik ki. A szellemileg kifinomult Megváltót ellenben Nietzsche nem szellemi túlérlettséggel jellemzi, hanem a szellemibe visszahátrált gyermekességgel, ám a gyerekes idióta-típusnál szintén az egoitás elvesztéséről van szó, a *Hagyatékban* pedig Jézus kereszténysége is lezáró vallásnak minősül.⁶¹⁹ Ha mindehhez hozzávesszük, amit Nietzsche saját kora Európájáról mond, akkor egészen megdöbbentő konklúzióhoz jutunk!

Emlékezzünk vissza, hogy Nietzsche a buddhizmus idejét a civilizáció kimerülésére teszi, s zárójelben azt is megemlíti, hogy a buddhizmust életre hívó két fiziológiai tény – a fokozott szenvedéskészséget és a szellemi túléltséget – néhány olvasója és saját maga is tapasztalatból ismerheti.⁶²⁰ A jegyzetek között pedig bőven találunk olyan utalásokat, melyekben Nietzsche a korabeli európai viszonyokat Buddha fellépésének idejéhez hasonlítja, s az európai nihilizmusról úgy beszél, mint egy második buddhizmusról, amelyben – akárcsak az egykori Indiában – a szellemi kimerülés lett úrrá a civilizáción. Vagyis a 19. század végi Európában Nietzsche ugyanazokat a fiziológiai-pszichológiai feltételeket látja kialakulni, mint amelyek életre hívták Buddha egészségtanát és Jézus szeretetvallását. Mi következik ebből? Nem más, minthogy az eredeti kereszténység realizálására – amire ugyan a lehetőség minden korban megvan – *kifejezetten alkalmas* a buddhizmus születésének idejével hasonlóságot mutató századvégi Európa, mert adottak azok a feltételek, amelyekre egy alternatív megoldást kínál Jézus és Buddha tana, és mert most élnek olyan típusú emberek, akik számára egyenesen szükséges a jézusi életmód. A hiteles kereszténység *megvalósításának aktualitását* Nietzsche így fogalmazza meg: „A mi korunk bizonyos értelemben érett (nevezetesen dekadens), mint Buddha idején volt... ezért egy kereszténység abszurd dogmák nélkül lehetséges.”⁶²¹ S még világosabban: „A két nagy nihilista mozgalom: a) a buddhizmus b) a kereszténység: utóbbi csak most ért el hozzátétőlegesen olyan kultúraállapotot, amelyben teljesíteni tudja eredeti

⁶¹⁹ Vö. AK, 64. o., 32-35. o., 53. o.

⁶²⁰ AK, 32. o.

⁶²¹ KSA XIII, 162-163. o. (saját fordítás)

rendeltetését – egy olyan színvonalat, amilyenhez tartozik... amiben tisztán meg tudja mutatni magát.”⁶²²

A *Hagyaték*ból az is kiderül, Nietzsche hogyan képzei el Jézus életpéldájának mai követését: egy dogmák nélküli kereszténységként, amelyből hiányzik a személyes Isten, a bűn, a halhatatlanság és a megváltás tana, amelyben nincs semmi metafizika, aszkézis, sem hit, csupán a gyakorlatban fejeződik ki. Ezt a világtalan, befelé élő, apolitikus gyakorlatot Nietzsche a legmagánjellegűbb létformaként gondolja el, melyben „ha valaki ma így szól: ’nem akarok katona lenni,’ ’nem törődöm a törvényekkel,’ ’nem veszem igénybe a rendőrség szolgálatait,’ ’semmit sem akarok tenni, ami megzavarhatja belső nyugalمامat’ (...) – az keresztény lenne.”⁶²³ Nietzsche szerint saját dekadens, megfáradt, túlrejt korának embere épp úgy kerüli az ellenállást és benső békére törekszik, mint ahogy az az evangéliumi életmódra jellemző: „Megértünk mindent, megélünk mindent, nincs már bennünk ellenséges érzület. (...) – ’Minden jól van.’ – túl fáradtságos a tagadás. (...) Alapjában véve ma mi, tudósok felelünk meg a leginkább Krisztus tanainak.”⁶²⁴

A *Hagyaték* alapján tehát úgy tűnik, hogy Nietzsche nemcsak követhetőnek tartja Jézus gyakorlatát, hanem e gyakorlat realizálását saját korában kifejezetten *időszzerűnek* is látja, mivel adottak azok a fiziológiai és szellemi feltételek, amelyek mellett egy jézusi-buddhista életmód földi boldogsághoz vezetheti el azt a típust, amely dekadens ugyan, de a ressentiment mérgétől meg nem fertőzött. Az eredeti kereszténység realizálásának lehetősége, sőt időszzerűsége azonban nem jelenti egyúttal annak *igényét* is Nietzsche részéről, amit a szakirodalom pedig gyakran hangoztat. Arról van szó csupán, hogy a buddhista-jézusi életút egy lehetséges – ám korántsem egyedüli, a filozófus szemében nem is a legértékesebb, és nem minden ember, hanem csak egy bizonyos típus számára követendő – alternatíva arra a Nietzsche által remélt időszakra, amikor a keresztény morál már legyőzött.

⁶²² KSA XIII, 167. o. (saját fordítás)

⁶²³ KSA XIII, 161-162. o., HA, 102-103. o.

⁶²⁴ KSA XIII, 167. o., HA, 105. o.

A Nietzsche-életművet lezáró *Ecce homo*ban már nem találunk újabb utalásokat Jézus személyére, egyes kutatók mégis összefüggésbe hozzák ezt az alkotást a filozófus Jézus-értelmezésével. Így tesz Detering is, aki szerint nem pszichikai, hanem tisztán *textuális* jellegű azonosulás lelhető fel az *Ecce homo*ban Jézussal, amennyiben a beszélő Én a *szövegben* egyenlővé válik vele. Detering a szövegbeli Én beszédmódja, önmegjelölései – pl. önmaga vidám hírmondónak nevezése, aki az igazság felfedezője, a végzet embere, akivel az új remények kezdődnek, és akinek vállára az emberiség sorsa nehezedik⁶²⁵ – alapján állítja, hogy a műbeli önábrázolás mintája Az *Antikrisztus* Megváltó-portréja.⁶²⁶ Detering kijelentésének alapját az adja, hogy a kutató a Megváltó alakjában egy nietzschei eszményt lát megfogalmazódni. A korábbi eredmények alapján azonban az mondható, hogy a megszólaló azonosulása csupán egy megváltói-útmutatói szereppel történik, de nem Jézus személyével, akinek típusától Nietzsche elhatárolja saját emberideálját. Erre látunk példát akkor, amikor a buddhizmus ressentiment-mentes egészségtanának újabb bemutatása után Nietzsche a pozitív értékelés ellenére is kritikailag állapítja meg, hogy a gyengeségből születő ressentiment csak a gyengéknek árt, „ellenkező esetben egy gazdag természet, egy túlcsonduló érzés az előfeltétele.”⁶²⁷ Az ilyen erős embertípust az ellenségeskedés nem gyengíti el, sőt „az erős természetnek szüksége van az ellenállásra, ezért keresi is azt,”⁶²⁸ mert az agresszív pátoz az erő tartozéka. A minden ellenségeskedést feladó felebaráti szeretetet ellenben Nietzsche a gyengeség jelének tekinti, az ingerekkel szembeni ellenálló-képtelenség esetének.⁶²⁹ A filozófus embereszménye tehát – szemben a buddhizmust és az idióta-típust egyaránt jellemző fiziológiai gyengeséggel, ellenállás-kerüléssel és benső világba meneküléssel – egy olyan erős, a valóságot teljes egészében igenlő típus, aki nem távolodik el a realitástól, hanem

⁶²⁵ EH, 122. o., 124. o.

⁶²⁶ Detering (2010), 22-23. o., 109-130. o. Detering mellett Jaspers is hasonlóságot lát a Megváltó-portré és az *Ecce homo* önábrázolása között. Jaspers (1938), 71. o.

⁶²⁷ EH, 24. o.

⁶²⁸ EH, 25-26. o.

⁶²⁹ EH, 21. o.

megvan az ereje a valósághoz és az ellenségeskedéshez is.⁶³⁰ Így bár a művet lezáró híres formula, a „Dionüszoszt a Megfeszítettel szemben”⁶³¹ a keresztény morállal való ellentétet fejezi ki, de a Krisztus-alakkal szembenálló dionüszoszi eszmény Jézus típusától is távol áll.

Az 1888-ban született feljegyzések azt mutatják, hogy Nietzsche a Megváltó-típus kidolgozása után sem szabadult a Jézus-témától, mert azt újra és újra felveszi megírandó műveinek tématervezetébe. Így például további kifejtésre szánta a kereszténység és a buddhizmus összehasonlítását, Jézus és Pál kereszténységének viszonyát, a kereszténység pszichológiáját, valamint a keresztény embertípus és Krisztus mint nem előkelő ideál kritikáját.⁶³² A kései vázlatokon azonban mind inkább eluralkodik – talán az örület első jeleként – az indulatosság, s az egyre gyűlölködőbb támadások célpontja rendre Pál kereszténysége. Ez ellen fellépve ölti magára az Antikrisztus maszkját Nietzsche, ám az utolsó levelek tanúsága szerint örületében már nemcsak saját eszményképével, Dionüszossal azonosult, hanem – valami emberfeletti megváltói szerep betöltésének vágyában – legfőbb ellenfelével, a Megfeszítettel is.⁶³³

Ellenfél vagy ideál? – Jézus nietzschei értékelése

A disszertáció zárófejezetében, a nietzschei Jézus-értelmezés tüzetes áttanulmányozása után tehetünk kísérletet annak a szakirodalomban oly sokféle módon megválaszolt kérdésnek a továbbgondolására, hogy vajon a filozófus hogyan is viszonyult az általa elképzelt Jézus-

⁶³⁰ EH, 128. o.

⁶³¹ EH, 132. o.

⁶³² KSA XIII, 204. o., 584. o. A krisztusi emberideál legmarkánsabb kritikáját Nietzsche egy Malwida von Meysenbugnak írt levélben (1888. okt. 20.) fogalmazta meg, miszerint eszménye a korábbi ideálokkal éppen ellentétes típus, aki százszor inkább hasonlít Cesare Borgiára, mint Krisztusra. KSB VIII, 458. o.

⁶³³ Pl. A Meta von Salis-nak írt levél (1889. jan. 3.): „A világot megváltották, Isten leszállt a Földre. Hát nem látja, hogyan örvendezik a mennyeknek országa?”; Cosima Wagnernek írt levél (1889. jan. 3.): „Előítélet, hogy ember vagyok. De már gyakorta éltem emberek között (...). Az indiaiak között Buddha voltam, Görögországban Dionüszosz. (...) Ám ezúttal a győzedelmes Dionüszoszként érkezem, aki ünnepséggé teszi a földet (...) Az egek örvendeznek, hogy megérkeztem... Függtem már a kereszten is...” Utolsó leveleit pedig Nietzsche Dionüszoszként, Antikrisztusként és a Megfeszítettként is aláírta. Nietzsche (2008), 259-260. o. Vö. KSB VIII, 500-577. o.

figurához. Ahogy erre a bevezető recepciótörténeti áttekintésében utaltunk, ha a Nietzsche-kutatásban egyáltalán felmerült a Jézus-téma, akkor az interpretáció gyakorta átcúszott Nietzsche Jézus-képéről Nietzsche és Jézus – a történeti személy vagy az egyházi Krisztus-alak – viszonyának vizsgálatára. Ám ahol ez a csúsztatás nem történt meg, ott is tisztázatlan maradt a vizsgálat tárgya, hogy ti. a nietzschei filozófia melyik Jézus-figurájának megítéléséről van éppen szó. A legtöbb kutató ugyan a filozófus Jézus-képének tárgyalása során Az *Antikrisztus* Megváltó-portróját veszi alapul, ám anélkül, hogy tisztázná annak viszonyát az életmű más alkotásaiban megfogalmazott Jézus-értelmezésekkel. Pedig, mint láttuk, a jelentős különbségek mellett összefüggések is fellelhetők az egyes portrészletek között.

Kiinduló hipotézisünk az volt, hogy a Jézus-ábrázolások heterogenitásából és ambivalenciájából eljuthatunk egy egynemű és koherens képhez. A vizsgálódás végére érve elmondhatjuk: hipotézisünk helytálló volt. A filozófus Jézusra vonatkozó utalásait áttekintve olyan motívumokat találtunk, amelyekre mintegy gondolatfüzérként felfűzhetők az egyes utalások. Mint kimutattuk, három fő motívum emelkedett ki az ábrázolások sokféleségéből: a feltétlenkedő, a morállal szembekerülő-lázadó és a csalétekként felhasznált Jézus motívuma. Utaltunk arra is, hogy e három motívum hogyan épült be az immár homogén Megváltó-portréba: a csalás-elmélet adta a keretét a *Megváltó pszichológiájának*, amelyben Nietzsche végleg leszámolt a lázadó Jézus motívumával, a feltétlenkedő motívuma pedig jelentős átalakuláson ment át. S itt egy izgalmas hermeneutikai kérdéshez jutunk: mi adja a közös alapját a Megváltó-portrénak az életműben hosszan kitartó feltétlenkedő-motívummal?

A korábbiak alapján úgy tűnik, van egy olyan momentum, ami vissza-visszatér az ábrázolásokban, ez pedig a Jézusnak tulajdonított *szeretetvágy*. Nietzsche sokféleképpen bemutatott Jézus-alakjainak közös vonása, hogy szeretetre vágynak, még hozzá olyan intenzitású és mindenkit egybeölelő szeretetre, ami az emberek világában alig tapasztalható.

A legkorábbi ábrázolásokban még Nietzsche olyannak mutatta be Jézust, mint akit mérhetetlen szeretetvágya vallásos rajongásba és öncsalásba kerget, majd a naiv öncsaló figuráját felváltotta a *Zarathustra* vagy a *Túl jón és rosszon* kritikával ábrázolt feltétlenkedője, aki kielégíthetetlen szeretetkövetelésében embergyűlölővé válik, a földi szeretet elégtelenségének fájdalmas tapasztalatával elfordul az élettől, s a szeretet Istenének kitalációjában lel vigaszra. Ugyanerre az emberi korlátokat nem tűrő szeretetvágyra ad értelmezést Nietzsche a Megváltó-portréban is, de ezúttal másféle alternatívát találva. Jézus itt nem válik átkozódó, halálvágyó, megkeseredett, magányos emberré, hanem azt az emberi határokon túli szeretetet, amit a feltétlenkedő Jézus csak követel, az idióta-típus már maga gyakorolja. A Megváltó Istene is a Szeretet Istene, akit azonban Jézus itt nem a szegényes emberi szeretet ellenében, mintegy kárpótlás gyanánt talál ki, hanem a szeretet gyakorlatában ténylegesen éli is az Istennel való egységet, s e boldog egységbe az ellenállás feladásával az embereket is bevonja. Meglátásom szerint a nietzschei Jézus-értelmezések legszilárdabb, állandó eleme ez a Jézusnak tulajdonított szeretetvágy, aminek egy újragondolása a Megváltó-portré is, mely így közös alapra hozható a korábbi ábrázolásokkal. E folytatólagosság felől nézve értékelhetjük úgy az idióta-típus túlérzékenységet és szenvedés előli menekülését, mint az extrém fokú szeretetigény újabb kifejeződését, amelyben Jézus a szeretetvágy miatt lesz világtalanná, a szeretet nélküli, ellenségeskedéssel teli realitásból a lélek benső valóságába menekülve. E menekülés azonban, még ha az ellenségeskedést elviselni képtelen típus gyengeségének is a következménye, fejlődés a feltétlenkedő szeretetköveteléséhez képest, hiszen az idióta-típus képes megélni azt az emberfeletti szeretetet, amit a feltétlenkedő csak követel, s azt is hiába.

Az idióta-típus kidolgozásával Nietzsche ügyes pszichológiai megoldást ad a feltétlen szeretetvágyra. Miről is van szó? A feltétlenkedő Jézus még követeli, hogy szeressék: nem elég, ha ő szeret, hanem viszontszeretést is akar. S mivel Jézus olyan mértékű szeretetre

vágyik, amelyet az emberek képtelenek neki megadni, így ez a típus eleve boldogtalanságra kárhoztatott. A szeretetlenségében boldogtalan feltétlenkedőnek épp ellentéte a boldog idióta-típus, akinek ugyan szintén a szeretethiány, az ellenségeskedés jelentené a szenvedést, ám ennek lehetősége eleve fel sem merülhet az idióta szeretetgyakorlatában. Egy sajátos értelmű szeretet-fogalom körvonalazódik itt: nem kölcsönviszony, hanem tudatállapot, az *egység* élménye. Az idióta Jézus nem is tudna viszont szeretést követelni, hiszen ahhoz szüksége lenne az Én és Te megkülönböztetésére, a supra-perszonális szeretetteljességben azonban épp az individuális határok számolódna fel. Az idióta-típus a lélek benső világában megélt szeretetegységet úgy fejezi ki a gyakorlatban, hogy ahhoz a másik ember közreműködésére nincs szüksége: az idióta, egységben érezve magát mindenkivel, képtelen az ellenállásra, az ellenállás feladása pedig biztosítja egységélménye sértetlenségét. A pszichológus Nietzsche mesterfogása az a felismerés tehát, hogy egy olyasvalaki számára, aki mindenekfelett szeretetre vágyik, annak egy olyan fajta szeretet jelent biztosítékot boldogságára, amelynek megvalósítása csakis a szeretetre vágyó emberen múlik, függetlenül attól, hogy mások viszontszeretik-e. Erre lesz önvédelmi megoldás a szeretet mint az ellenállásról való lemondás, amely szavatolja a boldog szeretetegység megbonthatatlanságát. Amíg ugyanis az idióta Jézus képes még a gonoszt is szeretni azzal, hogy nem áll ellen neki, addig a szeretetegység a „gonosztól” függetlenül fennáll. Ezért is nevezi Nietzsche a kereszthalált Jézus tana próbájának, melyet kiállva a Megváltó még szenvedései közepette is a Paradicsomban érzi magát. A Megváltó-portréban tehát Nietzsche a Jézusnak tulajdonított szeretetvágyat az ellenállásról való lemondásban oldja fel, ami biztosítja az idióta-típus boldog egységélményének sérthetetlenségét. Így a feltétlenkedő-motívum végkövetkeztetése az a felismerés, hogy annak, aki szeretetben akar élni, nem követelnie kell a szeretetet, hanem adnia; neki kell szeretnie, függetlenül attól, mások viszontszeretik-e.

A fenti gondolatmenet jelentősége annak felmutatásában áll, hogy a különböző Jézus-ábrázolások értelmezhetők egy, a filozófust láthatóan sokat foglalkoztató pszichológiai probléma újragondolásaiként, nevezetesen azén, hogy milyen élet- és boldogság lehetőség áll egy olyan ember előtt, akit nem elégít ki az emberi szeretet szokásos formája; – csak sejthető, hogy Nietzsche saját magánya és szeretetétisége mennyire játszhatott közre ezen értelmezésekben. Így amikor a továbbiakban Jézus nietzschei értékelésének vizsgálatánál a Megváltó-portrét vesszük alapul, szem előtt tartandó annak mély összefüggése az életmű korábbi Jézus-képeivel.

Jézus nietzschei megítélésének kérdésében a kutatók hajlamosak a szélsőséges válaszadásra, Jézus teljes elítéléséről vagy épp eszménnyé emeléséről beszélve. Jaspers például azon a véleményen van, hogy Nietzsche ugyan tiszteli a Megváltót hazugságok nélküli gyakorlata miatt, de mint dekadens embertípust elutasítja. A Megváltó és a Megfeszített fogalmi megkülönböztetését elmulasztva Jaspers Jézust azonosítja az „Isten a kereszten”-szimbólum jelölésével, a hanyatló élet kifejezőjével, Dionüszosz ellentétével, Nietzsche Jézushoz való viszonyának ambivalenciáját pedig az ellenféllel való azonosulásként értelmezi.⁶³⁴ A Megváltó dekadens vonását hangsúlyozza Benz is, aki szerint a filozófus csak azért választja le az egyházi kereszténységről Jézus alakját, hogy az így felmutatott típust mint dekadenciajelenséget még nyomatékosabban elítélje. Benz szerint a Megváltó nem kevésbé negatív megítélés alá esik, mint az egyház, s a nietzschei emberideál, az Übermensch ellentétéként épp a dogmáktól megszabadított Jézus-figura tűnik fel, aki mint dekadens ellentípus kerül elutasításra.⁶³⁵ Tipikus dekadensnek lát Jézus alakjában Miller is, szerinte Jézus feladatok és célok nélküli epikureus boldogsága, melynek háttérében a fiziológiai hanyatlás és az élettől való menekülés áll, éles ellentétben van Nietzsche saját, dionüszoszi vagy zarathustrai életetikájával, amely a létet a maga totalitásában igenli, s a boldogságot a hatalom

⁶³⁴ Jaspers (1938), 22. o., 71-74. o.

⁶³⁵ Benz (1956), 56. o., 173-174. o.

növekedésében és az ellenállás legyőzésében találja meg.⁶³⁶ E szerzőkkel ellentétes álláspontot képvisel többek között Biser, aki szerint a *Megváltó pszichológiájában* Nietzsche feladja a Jézussal folytatott harcot, és egyidejűleg azonosul Jézus személyével. A teológusértelmező szerint az empátiával megrajzolt Megváltó-portré szeretetteljes közeledést mutat Jézus alakja felé, az eredeti kereszténység realizálásának lehetőségére vonatkozó nietzschei állítást pedig Biser a kereszténység megújítására való felhívásként értelmezi.⁶³⁷

A szakirodalomban egyaránt találhatunk tehát példát a Jézus-alak elutasításának és igenlésének értelmezésére is, annak függvényében, hogy a meglehetősen ambivalens Jézus-képnek melyik vonását látja hangsúlyosabbnak az adott értelmező. Komolyabb figyelmet érdemelnek azon interpretációk, amelyek a nietzschei Jézus-portré összetettségével is számolnak. Így tesz Detering is, aki úgy látja, furcsa kettősséget mutat Az *Antikrisztus* Megváltó-portréja: benne Jézus alakja mint gyenge dekadens kerül felvezetésre, aki aztán egy dionüszoszi igenlő figurává magasodik. Detering szerint a Megváltó egyfelől gyenge, fiziológiailag degenerált, patológus figura, aki reflektálatlan realitásgyűlöletében menekül a valóságtól, másfelől azonban felülemelkedik saját dekadenciáján, s épp a dekadens ellentétévé, egy erős, teremtő alakká válik. Detering e pozitív oldalt sokkal hangsúlyosabbnak véli: a Megváltó teremtő mivoltának megnyilvánulását látja a nyelv egyedi használatában, amelynek révén Jézus világot teremt a nyelvvel, a pszichológiai szimbólumokkal kijelölve a számára érvényes realitást, valamint abban, hogy Jézus szimbólumai mind egy időtlen, örök mostra vonatkoznak, ahogy Zarathustra tanítása, az örök visszatérés gondolata is a jelen pillanatot ruházza fel az örökkévalóság súlyával. De Detering úgy látja, hogy Az *Antikrisztus* Jézusa még Zarathustrán is tútesz a ressentiment-mentes szeretetgyakorlatával, mert ebben Jézus egy radikális igent-mondást gyakorol, csupán nem tudatos és szándékos, hanem ösztönös módon. Azt ugyan a szerző elismeri, hogy a Megváltó esetében csak implicit

⁶³⁶ Miller (1975), 177-179. o.

⁶³⁷ Biser (2002), 84. o., 100. o., 103. o., 115. o., 131. o.

világigenlésről lehet szó, és öntudatlan hűségéről a földhöz, hiszen Jézusnak nincs fogalma sem a világról, sem a túlvilágról, csakis a benső világról tud, mégis Detering úgy látja, hogy a Megváltó portréjában az *igenlés* válik dominánssá, ami egy gyakorlatban, egy életmódban ölt formát. Detering – számomra túlzónak ható – értékelése szerint a Megváltó a maga gyakorolt igenlésével dionüszoszi művészalakká eszményül, aki életgyakorlatával felülemelkedik dekadenciáján, s így az önfelülmúlás, a felemelkedő élet képviselőjévé válik. Detering a Megváltóban Dionüszosz szelídebb, gyermeki változatát látja, aki közel áll Nietzsche eszményéhez, amennyiben a Megváltó jón és rosszon túl éli az istenivel való egységét, egy olyan amorális gyakorlatban, amely eltörli az ellentéteket, aki morál feletti szeretetgyakorlatában képes mindennek az igenlésére, s akinek ebben a mindent elfogadó igenlésében realizálódik a nietzschei cél, az *amor fati*.⁶³⁸

Úgy vélem, a Megváltó amorális gyakorlata valóban felfogható egyfajta igenlő életnek, hiszen a bűn fogalmának eltörlésével és az ellenállás feladásával Jézus képes egy olyan morálon túli szeretetegységet létrehozni, amelyből még a „gonosz” sem záratik ki. Detering értelmezése azonban figyelmen kívül hagy egy fontos momentumot, méghozzá azt, hogy Nietzsche amorális Jézus-figurájának igenlése egy valamire nem vonatkozik: az idióta-típus *a szenvedést nem igenli!* Meglátásom szerint számos érv felhozható mind Jézus nietzschei elutasítására – pl. dekadencia, fiziológiai gyengeség, világtalanság, stb... –, mind értékelésére – amoralitás, ressentiment nélküli szeretet, gyakorlati jelleg, földi boldogság –, amelyeket a szakirodalom rendre fel is vonultat. Mégis van a Megváltó-portrénak egy olyan sarkalatos pontja, ami alapján tisztázható Jézus, a kereszténység és a nietzschei emberideál viszonya, s ezzel a Megváltó-típus megítélésének kérdése is. Ezt a lényegi pontot a szenvedés értékelésében látom.

⁶³⁸ Detering (2010), 33. o., 42-64. o., 76. o., 91-96. o., 109. o., 123. o., 131-132. o.

Nietzsche a kereszténységet és a Megváltó-típust egyaránt dekadensnek nevezi. Hogy a dekadencia mit is jelent voltaképpen, arra egészen pontos választ kapunk Az *Antikrisztus*ban: „egyes-egyedül kit jogosít fel arra, hogy a valóságból magát *kihazudja*? Azt, aki *szenved* tőle. A valóságtól szenvedni azonban annyit jelent, hogy mi magunk *balul sikerült* valóság vagyunk... A kellemetlenség érzésének az örömrész fölötti túltengése az *oka* ama fiktív morálnak és vallásnak: egy ilyen túltengés azonban a *décadence képletét* nyújtja...”⁶³⁹ A filozófus a kereszténységet az ilyen gyenge, valóságtól szenvedő, dekadens emberek vallásának tartja, akiknek részvét-morálja valójában az élethez eléggé erős, előkelő emberek iránti gyűlöletüknek, a ressentiment-nek szeretetnek álcázott formája. Mint láttuk, Nietzsche Pált tekinti a nagy átértékelőnek, aki a gyenge emberek alapvető létélményét, a *valóságtól való szenvedést* morálisan átértelmezte, így juttatva győzelemre a gyengék rabszolgamorálját az előkelő úrmorál felett. Pál nagy találmányának, a szenvedés morális felértékelésének kifejeződését látja Nietzsche az „Isten a kereszten” szimbólumában, melynek mögöttes gondolatisága, hogy „mindaz, ami szenved, mindaz, ami a kereszten függ, isteni... Mi valamennyien a kereszten függünk, következésképpen *mi* isteniek vagyunk... Egyedül *mi* vagyunk isteniek.”⁶⁴⁰ A filozófus veszedelmesnek tartja a keresztény morálban rejlő átértékelést, mert ebben az élettől szenvedő ember bűnösnek minősül, akit szenvedése „tisztít meg,” s aki bűneitől megváltva csakis a túlvilágban találhat boldogságra, míg a bűnös földi világ csupán a szenvedés siralomvölgye. E nihilistának és életellenesnek tartott keresztény morál ellentétéként fogalmazza meg Nietzsche életigenlő eszményét, mely még a szenvedés igenlését is magába foglalja: „az élet, az egész, a nem megrágalmazott és csonkítatlan élet vallásos igenlése (...) Dionüszosz a 'Megfeszített' ellen: itt kapjátok az ellentétet. (...) a kérdés a szenvedés értelmének a kérdése: keresztény értelmű vagy tragikus értelmű. (...) A tragikus ember igenli még a legszörnyűbb szenvedést is. (...) A keresztény még a

⁶³⁹ AK, 25. o.

⁶⁴⁰ AK, 89. o.

legboldogabb földi sorsot is tagadja. (...) az 'Isten a kereszten' átok az életre, annak a jele, hogy kívánatos az élettől való megváltás. A darabokra vágott Dionüszosz az élet ígérete.”⁶⁴¹

Pál élettagadó kereszténységétől, melyet a „Megfeszített” szimbóluma képvisel, jelentősen különbözik a szintén dekadensnek vélt jézusi-buddhista típus. Nietzsche abban látja magasabb rendűnek Buddha tanát, hogy az a gyenge emberek szenvedését nem moralizálja át, nem akarja a bűn értelmezésén keresztül tiszteletre méltóvá tenni, pusztán tényként konstatálja, és gyakorlati tanácsokat ad az attól való megszabadulásra.⁶⁴² Ugyanez az amorális gyakorlatiasság jellemzi Jézus kereszténységét is, mely szintén egy gyenge, dekadens, a valóságtól szenvedő ember életpraxisa, ám a szenvedő ember bűnösnek minősítése és a földi élet leértékelése nélkül. Mint láttuk, a *Megváltó pszichológiájában* Nietzsche egy olyan típusról ad leírást, aki túlérzékenysége folytán túl könnyen érez fájdalmat, tehát fiziológiai adottsága miatt fokozott a szenvedésre való készsége. E patológiás hajlam hívja elő azt az életgyakorlatot, amelyben a dekadens idióta-típus a benső világba menekülésben és a szeretetegység minden ellenállást feladó megélésében talál módot arra, hogy elkerülje a szembeszállás – mind a másokkal való ellenségeskedés, mind a külső realitással való ütközés – kényszerét, ami e túlérzékeny típus számára a szenvedést jelenti.⁶⁴³

Annyiban értékesebbnek tűnt fel Jézus gyakorlata a kereszténységnél, hogy maga mögött hagyja a morált, és a dekadens típust képes földi boldogsághoz juttatni, mégis jelentős különbség van közte és a filozófus életeszménye között. A *Hagyaték*ből nyilvánvalóvá vált: Nietzsche ezt a felértékelt Jézus-figurát is nihilistának tekinti. Ám világosan látnunk kell, hogy más értelmű nihilizmusról van itt szó, mint a kereszténység esetében: a nietzschei elgondolás szerint Jézus nem ruházta át az élet értelmét a túlvilágra, hanem az üdvösséget itt és most éli, nincs is fogalma a túlvilágról. Csakhogy erről a világról sincs: a befelé fordult idióta csak a lélek benső valóságáról tud, csak abban él, pszichológiai szimbólumaival arról

⁶⁴¹ HA, 434. o.

⁶⁴² Vö. AK, 32-33. o., 36. o.

⁶⁴³ Vö. AK, 50. o.

beszél, és a külső anyagi realitást, amelyből jeleit és példázatait veszi, annyiban veszi figyelembe, amennyiben abba vetíti ki, abban formálja gyakorlattá a lélek egyedüli realitását, az ellentéteken túli benső egység valóságát.⁶⁴⁴ Az idióta mint antirealista e világban él, de kívül a világon: a világ szenvedéseiből nem a túlvilág hitébe menekül, hanem a tiszta bensőségbe. E tagadásra képtelen típusnál tehát az antirealizmus nem világtagadást, hanem világtalanságot jelent, azaz a tagadásnak egy nem tudatosított, ösztönös formáját, a nihilizmus reflektálatlan módját, ami egy sajátos életmódban ölt formát: az ellenállás nélküli gyakorlatban.⁶⁴⁵

Miért nihilista Nietzsche szemében ez a befelé élő idióta-típus? A *Hagyatékből* az derült ki, hogy Nietzsche hiányolja Jézus életgyakorlatából a célokat, a feladatokat, a fejlődést. S valóban: a *Megváltó pszichológiájában* nincs szó célokról. Az, ami Jézus számára cél – Isten országa –, már jelen lévő pszichológiai valóság. A Mennysország mint a szív tapasztalata nem olyan cél, amiért küzdeni kell, hanem ami már el van érve, s az evangéliumi életmód már csak leképeződése a benső üdvállapotnak. A Megváltó-portré alapján úgy tűnik, az egyedüli követelmény, ami szükséges ahhoz, hogy az idióta-típus fenntartsa ezt a célállapotot, az az ellenállásról való lemondás mint a szeretetegység töretlenségének biztosítása.⁶⁴⁶ Valójában az egyetlen, amit Nietzsche Jézusa igenel, az a szeretet. E ponton kap jelentőséget a Jézusnak tulajdonított szeretetvágy, ami miatt e típus csak annyiban él a földi realitásban, amennyiben a szeretetben él, mivel képtelen az ellentétek világában élni, ahol szenved annak szeretetnélküliségétől. Ezért lesz e szeretetre vágyó, a szeretet nélküli valóságtól szenvedő típus számára a szeretet az egyedüli életlehetőség.⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ Vö. AK, 53-55. o.

⁶⁴⁵ Hasonló állásponton van Willers, aki szerint Nietzsche, ahogyan a buddhizmusnak, úgy Jézusnak is *passzív nihilizmust* tulajdonít, ami a tagadásra és harcra való képtelenségben, a fiziológiai gyengeségben és az improduktív világidegenségben fejeződik ki. Willers, Ulrich: „'Die evangelische Praktik allein führt zu Gott, sie eben ist Gott' – Friedrich Nietzsches hintergründige theologische Aktualität.” In: *Eichstätter Hochschulreden*, 91. (1994), különszám. 14. o.

⁶⁴⁶ Vö. AK, 55-59. o.

⁶⁴⁷ AK, 50. o.

A Jézusnak tulajdonított nihilizmus vizsgálata abban a problematikában kulminál, hogy vajon a nietzschei gondolatvilágban a szenvedés elkerülésének vágya nihilista törekvésnek minősül-e. A megoldást ismét a buddhizmussal való párhuzam kínálja, amit a filozófus minden elismerés mellett is nihilistának tekint. Az idézett hagyatékbeli jegyzetben Nietzsche úgy fogalmaz, hogy a buddhizmusban, amely a szenvedés elkerülésére törekszik, az élettől való megszabadulás vágya fejeződik ki, s ugyanez a vágy él Jézus kereszténységében is, csak nem tudatosított formában,⁶⁴⁸ a *Megváltó pszichológiájában* pedig ismét csak a szenvedés elkerülése minősül legfőbb célnak. Miről van tehát szó? A buddhista egészségtant és a jézusi szeretetvallást egyaránt meghatározó motiváció, a szenvedés elkerülésének epikureus-hedonista vágya, mely Nietzschénél a valósághoz gyenge, dekadens emberek célja, egyet jelentene a nem-lét nihilista vágyával? A választ Zarathustra adja meg: „Mondtatok-e igent valaha is valamely gyönyörre? Ó, barátaim, úgy igent mondtatok mind a fájdalomra is. Egymáshoz láncoltattak, összeköttettek, megszerelmesedtek mind a dolgok, hogyha az egyszer-voltból akartatok valaha kétszer-legyent, (...) úgy hát mindent visszakívánt az akarat bennetek! Mindent újra, mindent örökkön örökké, (...) és így szóltok a fájdalomhoz is: múltj el, ámde térj vissza aztán! (...) minden dolgok öröklétét akarja a gyönyör, (...) ’még egyszer,’ melynek értelme ’mindörökkön örökké!’”⁶⁴⁹

Vagyis Zarathustra – akit tekintsünk most a filozófus szócsövének – tanítása szerint nincs olyan, hogy valaki csak a boldogságra mondjon igent! Az életben a jó és a rossz, a gyönyör és a fájdalom, a boldogság és a szenvedés együtt jár, egymáshoz láncoltan, s aki az egyikre nemet mond, az nemet mond a másikra is! Nem lehet úgy boldog életre törekedni, hogy közben a szenvedéstől menekül az ember, mert az élet teljességéből nem zárható ki a fájdalom: aki a szenvedéstől menekül, az magától az élettől menekül, s aki a szenvedéshez gyenge, az gyenge az élethez is, tehát dekadens. Ha egy ilyen ember nem is menekül el

⁶⁴⁸ KSA XIII, 163. o.

⁶⁴⁹ Z, 383-384. o.

magából az életből, de a szenvedést megpróbálja abból kizárni, az is megtagadja az életet, s csak egy szegényes, csonka szeletét éli az élet teljessége helyett. Ezért nevezi Nietzsche nemcsak a legboldogabb földi sorsot is megtagadó kereszténységet nihilistának, hanem Buddha és Jézus gyakorlatát is, mely a szenvedés előli menekülésével az életnek is hátat fordít. A filozófus meglátása szerint csak boldog élet szenvedés nélkül nincs: a csupa-boldogság hedonizmusa Nietzsche szemében épp oly illúzió, mint a keresztények túlvilága: Nihil, Semmi. Az, ami az idióta-típusnak a boldogságot, az életet jelenti, csak a szív tapasztalata, tiszta bensőségesség, a benső Mennyország pszichológiai valósága, de nem világtapasztalat, nincs érintkezésben a realitással, nem része a külső fizikai életnek – „mindenhol van, s sehol sincs.”⁶⁵⁰ S mivel Nietzsche a szenvedést az élet kiküszöbölhetetlen velejárójának tartja, így az idióta-típus szenvedés előli menekülését is az élettől megszabadulni vágyó nihilizmusnak tekinti, akkor is, ha itt nincs szó túlvilágiságról; – mert, ahogy Nietzsche-nél túlvilág, úgy fájdalom nélküli élet sincs.

Jézus hedonista nihilizmusát a hatalom akarása szempontjából is érdemes megvizsgálni. Hévízi Ottó értelmezése szerint Jézus azért mentesül a kereszténységre szórt átok alól, mert tudott semmit sem akarni, felmutatva, hogy a hatalom nem-akarása lehetséges.⁶⁵¹ Csakhogy kétséges, hogy Nietzsche szemében a hatalomakarás hiánya értékes lenne; – Pálnak sem a hatalomakarást veti a szemére, hanem csak annak módját, a ressentiment lappangó, alattomos fondorlatát. Urs Sommer szintén úgy látja, hogy Jézusból hiányzik a hatalom akarása, aki a maga passzív, reflektálatlan nihilizmusával, ami a mindent ráhagyó ellenállás-mentességben válik gyakorlattá, épp ellentéte a filozófus embereszményének.⁶⁵² Havemann viszont úgy véli, hogy a Megváltó szeretetgyakorlatával túl

⁶⁵⁰ AK, 58. o. Vö. AK, 48-58. o.

⁶⁵¹ Hévízi (2001), 242-243. o.

⁶⁵² Urs Sommer (2000), 317-323. o. J. Young szintén a nem-ellenállásban látja kifejeződni a hatalomakarás hiányát. Young, Julian: *Friedrich Nietzsche – A Philosophical Biography*. Cambridge University Press, New York, 2010. 511. o.

van a hatalomakaráson, amelynek értéke a Jézus-portré felől nézve megkérdőjeleződik.⁶⁵³ Szövegszerűen Nietzsche sehol nem hozza összefüggésbe a Megváltó-típussal a hatalomakarás-koncepciót, egyedül a Jézus nihilizmusáról szóló fragmentumban jegyez meg annyit, hogy Jézus célok és feladatok nélküli életében „nem akar semmit.”⁶⁵⁴ Pontosabban így fogalmazhatnánk: a Megváltó-típus *nem akar szenvedni* – ez azonban Nietzsche számára egyet jelent a semmit-nem-akarással, mert a szenvedést az élet szerves részének tekinti.

Több kutató, így Kaufmann, Mistry és Roberts is élesen rávilágítanak arra, hogy ami alapján Nietzsche elhatárolódik a szenvedéstől menekülő buddhizmustól és az idióta-típustól, az nem más, mint a *szenvedés felértékelése*.⁶⁵⁵ Vagyis Nietzschénél, csakúgy, mint az általa támadott keresztény morálban, a szenvedés értéként tűnik fel, de egészen más megvilágításban: nem a bűnből való megváltás morális értelmében, hanem a hatalomakarás tanának alapján. A filozófus által magasabb rendűnek vélt ember számára a cél a hatalom növelése, az önfelülmúlással elért erőfokozás, s a boldogságnak ebben a dinamikus, aktív, folyamatos alakulásban lévő formájában jelen van a gyönyör mellett a szenvedés is, amire szükség van a fejlődéshez, s ami fontos része az önmegmunkálásnak. Nietzsche emberideáljától, attól a szenvedélyes embertől, aki képes erőteljes ösztöneit szublimálni, kreatív erővé áttanszformálni, távol áll az ellenállásra képtelen idióta típusa, akinek boldogsága egy konstans állapot, melyből – szemben a kereszténységgel, amely az ösztönök kiirtására törekszik – eleve hiányoznak azok az ösztönök, amiket kontrollálni kéne, ezért is tekinti Nietzsche e típust betegesnek és gyerekesnek.

Az idióta nem az önlegyőzés hatalmában leli örömét, hanem a békében, a jámborságban, egy olyan buddhista-epikureus derűs nyugalomban, amiben nincs semmi, ami

⁶⁵³ Havemann (2002), 162. o.

⁶⁵⁴ KSA XIII, 161-162. o. (saját fordítás)

⁶⁵⁵ Kaufmann (1974), 278. o., 280. o., 342. o., Mistry (1981), 116-118. o., Roberts (1998), 102.o., 164-166.o., 169-173. o.

felett uralkodni kellene, nincs feladat, amire törekvés irányulna, hiszen az idióta üdvállapotában már minden ellentét legyőzetett, minden határ és távolság eltöröltetett, azt csupán ki kell fejezni az ellenállás nélküli szeretet élésében. Ez a mindenkit Isten gyermekeként befogadó és egybekötő szeretet azonban távol áll Zarathustra aktív, alkotó szeretetétől, „amely megvet, szeret és a szeretett lényt átformálja, fölemeli.”⁶⁵⁶ Az a fajta szeretet, amelyre Zarathustra tanít, a másik embert nem „Isten gyermekének” tekinti, vagyis olyasvalakinek, aki már „kész van,” aki már a tökéletesség állapotában van, egységben Istennel, hanem akinek még meg kell teremtenie önmagát, aki még csak „alaktalan, megformálatlan anyag, roppant kötömb, mely képfaragóra vár.”⁶⁵⁷ A filozófus dinamikus emberképe szerint az ember olyasvalami, aminek fölébe kell kerekedni, amit szüntelenül meg kell haladni, itt tehát nem a másokkal való egységállapot a cél, mint a Megváltó esetében, hanem önmagunk megalkotása.

Látható tehát, hogy a nietzschei ideál felől nézve Jézus szeretete és boldogsága passzivitásnak, feladatok nélküli, mindenbe belenyugvó melegegedettségnek tűnik, amely már mindent elértnek tekint. Ezért nevezi a filozófus a túlérzékenysége miatt ellenállásra képtelen típus életmódját a megfáradt emberek hedonizmusának, amelyben az ember túl gyenge a szembeszegüléshez, a másokkal és önmagával szembeni konfrontációhoz, ezért melegegszik egy olyan nyugalmas étellel, amelyben nem kell szembeszegülnie, s így elkerülheti a szenvedést. A magasabb rendű ember viszont Nietzsche elgondolásában elég erős ahhoz, hogy saját magával és másokkal megütközzön, s szenvedését, ami az önteremtés folyamatának szerves része, képes önmaga felett gyakorolt hatalma szolgálatába állítani: „a legerősebbek boldogságukat lelik meg abban, melyben mások pusztulásukat: (...) az önmagukkal és másokkal szembeni keménységben, (...) örömet lelik az önkényszerítésben:

⁶⁵⁶ HA, 406. o.

⁶⁵⁷ EH, 104. o.

az aszketizmus (...) ösztönné válik náluk. A nehéz feladat előjognak számít náluk (...).”⁶⁵⁸ Esetükben, ahogy a szenvedés, úgy a távolság is pozitív értelmet nyer, Nietzsche szerint ugyanis a magasabb rendű embereknek át kell érezniük a távolság pátoszát, ami elengedhetetlen ahhoz, hogy egyáltalán legyenek magasabb rendűek.⁶⁵⁹ A jóság Nietzschénél az erős emberek előjoga, akiknek szeretete, az adakozó erény nem keresztényi altruizmus vagy részvét, s nem is a jézusi ellenállásra való képtelenség, hanem a gazdag, előkelő személyiség *erőkiáradása*.⁶⁶⁰

Mindezek alapján egyetérthetünk Havemann megállapításával, miszerint a Megváltó buddhista gyakorlatát, ami egy meghatározott embertípus számára élet- és boldogság lehetőség, Nietzsche nem tartja követendőnek.⁶⁶¹ Pontosabban: csak azoknak a gyenge, megfáradt embereknek tartja szükségesnek, akik Jézussal egy típusba tartoznak. Az *Antikrisztus* és a *Hagyaték* alapján az a konklúzió vonható le, hogy Nietzsche a hiteles kereszténységként elgondolt gyakorlatot a dekadencia relatíve legértékesebb változatának tekinti, melynek követése saját dekadens korában éppen időszerű. Ez a relatív felértékelés azonban, mely Pál kereszténységének viszonylatában válik fontossá, nem jelenti a Jézus követésére való felszólítást. Nincs tehát szó arról, hogy a filozófus a valódi kereszténység megvalósítására támasztana igényt, mert a Megváltó életgyakorlata minden tisztelgő elismerés dacára is megmarad a dekadencián belüli alternatívának.

Mi tekinthető akkor az eszményi életnek a nietzschei filozófia alapján? Egy olyan létmegélés, amelyben az ember oly mértékben szereti az életet, hogy elfogadja annak teljességét, jót és rosszat együtt, igent mondva még a szenvedésre is. Ezt az igenlő létmódot már Schopenhauer is felvázolta saját eszménye, a kereszténységben és a buddhizmusban egyaránt kifejeződni vélt életakarat-tagadás ellenpontjaként. Schopenhauer az életakarat

⁶⁵⁸ AK, 102. o.

⁶⁵⁹ Vö. Nietzsche (2008), 143. o.

⁶⁶⁰ Vö. HA, 171. o., 396. o., JZ, 198-199. o.

⁶⁶¹ Havemann (2002), 163. o.

igenlésének nevezi azt a szemléletet, amelyben az ember nem fordul el a szenvedés miatt az élettől, hanem örömét leli benne, s életkedve oly hatalmas, hogy az élet élvezeteinek áráként kész vállalni minden nehézséget és kint, mellyel az élet jár.⁶⁶² Nietzsche ugyanezzel az igenléssel jellemzi a magasabb rendű típust, aki elég erős az élethez és a szenvedéshez, nem menekül attól, sőt annyira szereti életét, hogy kész lenne azt számtalanszor újraélni ugyanabban a formában, mindannyiszor átélve a szenvedést is. Ez a szenvedést is elfogadó életszeretet nem egy passzív, mindent ráhagyó belenyugvás, hanem az életet átformáló, értelemmel felruházó aktivitás. Nietzsche nagy tanítása, az örök visszatérés gondolata, mely néhol hipotézisként, néhol vallásként vagy tanként kerül megfogalmazásra,⁶⁶³ valódi jelentőségét hatásában, átformáló erejében nyeri el.⁶⁶⁴ Abban, hogy az élet ugyanolyanként való visszatérésének pusztá lehetősége is azzal a feladattal ruházza fel az embert, hogy tegye értékessé életét, s azzal a felelősséggel élje azt, hogy az örök visszatérés gondolata ne félelmetes teherként, hanem örömteli és vágyott lehetőségként tűnjön fel: „éljünk úgy, hogy újra élni akarjunk, és mindörökké így akarjunk élni! – Feladatunk minden egyes pillanatban reánk talál.”⁶⁶⁵ Nietzsche úgy látja, hogy a magasabb rendű emberek kiválogatódásának próbája e gondolat elviselése, mert csak aki elég erős az élethez, az nem riad vissza annak ugyanolyanként való visszatérésétől, melyben az öröm, de a szenvedés is visszatér.⁶⁶⁶ Csak aki kész újraélni életének szenvedéseit is, az szereti igazán az életet, az viszonyul dionüszoszi módon a léthez. Ezt a Dionüszosz nevére keresztelt életigenlést tartja Nietzsche a legmagasabb rendű létmegélésnek, mely az élet részeként még a szenvedést is igenli.

A dionüszoszi eszmény felmutatásával Nietzsche arra tesz kísérletet, hogy dekadens kora előtt kiutat kínáljon a nihilizmus fenyegetéséből. Az élet értelmetlenségének, az értékek

⁶⁶² Schopenhauer (2002), 347. o.

⁶⁶³ Vö. VT, 249. o., Z, 266. o., JZ, 57-58. o., 80. o., 276. o.

⁶⁶⁴ Az örökvisszatérés-gondolat életátformáló hatásának értelmezéséhez vö. Tatár György: *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*. Osiris, Bp., 2000. 61-62. o., Hévízi (2000), 75-137. o., Safranski (2002), 162. o.

⁶⁶⁵ JZ, 62. o.

⁶⁶⁶ JZ, 281. o.

kiüresedésének veszedelmes érzetét a keresztény túlvilágiság ellenében – és a jézusi világtalanságtól eltérően – a filozófus radikális evilágisággal igyekszik orvosolni. Nietzsche a keresztény morál életellenességét abban látja, hogy az az élet értékének a túllétre való átruházásával a földi életet megfosztja értelmétől. A filozófus, aki a nihilizmust magában már végig élte, s felmérte annak veszélyét, a Páléval ellentétes irányú átértékeléssel vissza kívánja helyezni az élet értelmét az evilági létezésbe.⁶⁶⁷ Ezen átértékelés módszere az örök visszatérés tana, mely feladatul azt állítja az ember elé, hogy tegye életét olyan értékessé, hogy az méltó legyen a leélésre akár számtalanszor is, igazolását önmagában elnyerve, egy túlvilági boldogság ígéretének szükséglete nélkül.

Néhol úgy tűnik, nem áll távol egy ilyen életideáltól a Megváltó szeretetgyakorlata sem. Nietzsche az evangéliumi életet is olyannak tünteti fel, mint amelynek nincs szüksége önmagán kívüli igazolásra, sem ígéretekre, mert egy ilyen élet saját maga csodája, saját jutalma, melyben a boldogság nem beígért, hanem jelen való üdv, mellyel az ember már mindenkor isteninek, üdvözültnek érzi magát.⁶⁶⁸ A páli kereszténység túlvilágiságával szemben Jézus üdvgyakorlata is az örök jelenre irányul, hasonlóan az örök visszatérés gondolatához. Ez az örök most azonban a Megváltó pszichológiai kereszténységében a benső világ időtlen, nem múló, örök jelenvalóságát jelenti, míg az örök visszatérés tana a mindennek ugyanolyanként való visszatérésének lehetőségével a külső, fizikai világ mulékony idejében avatja a jelen pillanatot örökkévalóvá. Továbbá Jézus benső Mennyországát is hasonlóan ábrázolja Nietzsche a magasabb rendű emberek tökéletességérzetéhez – a Megváltó is isteninek érzi magát az örök tökéletesség állapotában –, ám az idióta-típus esetében ezt a realitástól a bensőségbe menekülő gyengeséggel köti össze, míg a magasabb rendű típusnál az isteni beteljesültség-érzés „az alakító erő túlradásának érzéséből fakad.”⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ HA, 9. o., 429. o.

⁶⁶⁸ Vö. AK, 53-56. o.

⁶⁶⁹ JZ, 283. o. Vö. AK, 57. o.

A nietzschei Jézus-ábrázolás ambivalenciáját nem tudja feloldani még egy kimerítő elemzésre törekvő vizsgálódás sem. Megkíséreltünk a portrétöredékek heterogenitásától egy közel homogén Jézus-képhez eljutni, ám ezzel csak értelmezni kívántuk a Jézus-kép ambivalenciáját, eltüntetni nem, hiszen ez teszi azt színessé, jelentésekben gazdaggá. Arról a furcsa kettősségről van itt szó, hogy bár a filozófus a Megváltót dekadensnek tartja, s egész életgyakorlatát egy kóros fiziológiai állapotra vezeti vissza, Jézus morálon túli, az istenivel egységbe emelő üdvgyakorlata néhol mégis egész közeli rokonságot mutat Nietzsche dionüszoszi életeszményével. Ez a közelség csábít sok értelmezőt – mint Deteringet is – arra, hogy a Megváltóban Dionüszosz hasonmását lássák. Azonban minden Jézusnak szóló elismerés ellenére is egy jelentős különbség mégis megmarad a két ideáltípus között: Nietzsche elgondolása szerint a Megváltó csak a szeretetet, a szeretetben való létet igemli. Jézusnak az élet a *szeretetben való életet* jelenti, az ellentéteken túli egység állapotát, és sajátos élettapasztalata csupán ennek a benső egységnek a megélésére korlátozódik: számára a szeretet az egyetlen életlehetőség.⁶⁷⁰ E szeretetegységen kívül a világtalan idióta életképtelen: nem képes a tagadásra, az ellenállásra, nem ismeri a kultúrát, a tudományokat, az államot, nincs fogalma a „világról;” – nem tud semmit arról a külvilágról, ami a számára egyedül reális üdvállapoton kívül van.⁶⁷¹ Bár Nietzsche értelmezésében az evangéliumi életmóddal Jézus képes önmagát megváltani, hiszen ő a mennyben *érzi* magát, egységben Istennel, ám ez a megváltás tisztán *pszichológiai* realitás, tehát Jézus „magánügye,” saját benső élménye.

Ezt a bensőségbe merülő önmegváltást, úgy tűnik, Nietzsche nem tartja elégségesnek ahhoz, hogy az ember megváltsa magát a nihilizmustól. Ehhez a filozófus egy olyan létmegélést tart szükségesnek, amelyben az ember nyitott a külvilágra, s aktívan alkotja, fejleszti is azt. Nietzsche eszménye a kreatív világi élet, amiben az ember önmagához is teremtő módon viszonyul, saját magán is szüntelenül munkálkodik, egyre több hatalmat

⁶⁷⁰ Vö. AK, 48-50. o., 53-55. o.

⁶⁷¹ Vö. AK, 54. o.

nyerve önmaga felett. Egy ilyen világ- és önalkotó életmódhoz elengedhetetlen a harc, a szembeszegülés, az ellenállás vállalása a külvilággal és önmagunkkal szemben is. Ezért Nietzsche világában, ahol nem a boldog, békés megelégedettség a cél, hanem az állandó erőfokozás, a hatalomnövelés, csak az elég erős az élethez, aki nem menekül a szenvedéstől, hanem elfogadja azt az élet részeként, és képes saját hasznára fordítani az önfelülmúlás munkálatában. A szenvedést is vállaló életigenlés a nihilizmus elleni küzdelemben válik jelentőssé, mert Nietzsche meglátása szerint az élet elértéktelenedésétől, az értelmetlenség ürességétől csak egy olyan fokú életszeretet válthat meg, amely még a szenvedésre is kész igent mondani. A filozófus ítélete szerint a dekadens-típus – amilyen a Megváltó is – az életet tagadja meg azzal, ha megtagadja a szenvedést. Ezért a nihilizmus legyőzője csak az lehet, aki a szenvedést is igenli, mert ezzel a teljes életet igenli. Ezt a legmagasabb fokú létmegélést, a dionüszoszi létviszonyt Nietzsche így nevezi: *amor fati* – a Sors szeretete –,⁶⁷² amit másként képzel el, mint a Megváltó ellenállást feladó, szenvedéstől menekülő szeretetét.

A sorsszeretet a legteljesebb igenlést jelenti, melyben az ember nemcsak passzívan elviseli, elszenvedi azt, ami van, hanem akarja, szereti, igenli is, s ezzel aktív módon hozzá is tesz valamit⁶⁷³ – Zarathustra megfogalmazásával: a *megesett* átformálja *így akartammá*.⁶⁷⁴ Ahogy Safranski rámutat: „a szükségszerűséget szeretni – ez azt jelenti: hozzátenni valamit, amitől az megváltozik. A szeretett fátum már nem ugyanaz, mint az, amelyet csak elszenved végzetként az ember.”⁶⁷⁵ Fraser arra figyelmeztet, hogy a kutatók gyakran megfeledkeznek a szeretetnek a nietzschei filozófiában betöltött központi szerepéről, pedig a dionüszoszi igenlésnek a szeretet a lényege. Voltaképpen az örök visszatérés gondolatának elviselése is egy szeretetpróba, az *amor fati* próbája: eléggé szereted-e életed ahhoz, hogy újraéld azt

⁶⁷² HA, 429. o.

⁶⁷³ EH, 51. o.

⁶⁷⁴ Z, 240-241. o.

⁶⁷⁵ Safranski (2002), 160. o.

minden jóval-rosszal együtt még számtalanszor?⁶⁷⁶ Már e gondolat lehetősége is, ha komolyan vesszük, olyan erővel bír, amely átformálja életünket: irányt mutat, hogy úgy éljük azt, hogy ne riadjunk meg a visszatértétől sem. Az amor fati mint a Sors szeretete tehát nemcsak pusztá elfogadása az életnek a szenvedéssel együtt, hanem aktív alakítása is olyanná, hogy méltó legyen az örökös visszatérésre.⁶⁷⁷ A Sors alkotó-értékadó szeretete a Nietzsche által felkínált alternatíva az önmegváltásra, mellyel az ember nem a földi világból, s nem is szenvedéseitől keres megváltást, hanem a Nihiltől, az értelmetlenség érzetétől. A nietzschei filozófiában tehát a megváltás: teremtés – önmagunk megváltása önmagunk megteremtése által, földi életünk értékessé tételével. Csak ez az élet teljességére vonatkozó aktív igenlés képes Nietzsche szerint a nihilizmus legyőzésére, melyben az ember szüntelenül teszi is életét olyanná, hogy igent mondhasson rá mindörökre.

Ha a vizsgálódások lezárásaként mérleget kívánunk vonni, azt mondhatjuk, hogy a Megváltó típusa és gyakorlata Nietzsche számára értéket képvisel, de nem esik egybe saját ember- és életeszményével. Ha elfogulatlan véleményalkotásra törekszünk, el kell határolódnunk az olyan szélsőséges értelmezésektől, melyek a filozófus Jézus-ábrázolásának csak pozitív vagy csak negatív oldalára reflektálva, a Jézus-kép egyik-másik elemét kiragadva Jézus teljes elutasításáról vagy ideállá emeléséről beszélnek. Egyikről sincs szó: Nietzsche nem ítéli el Jézust a keresztény morált reprezentáló Krisztus-alakkal együtt, de nem is tekinti a dionüszoszi eszménnyel egyenértékűnek. Nietzsche Megváltója egyszerre gyenge dekadens, aki menekül a szenvedéstől, és a ressentiment fölé magasodó felsőbb rendű lény, aki a morálon túl éli az istenivel való egységét; egy befelé forduló, ellenállásra képtelen világtalan, aki önmagában hordja saját Mennysorsát, s egy magasrendű gyakorlattal képes azt életében

⁶⁷⁶ Fraser, Giles: *Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief*. Taylor & Francis Routledge, London, 2002. 109-111. o.

⁶⁷⁷ Volkmann-Schluck értelmezésében morális-metafizikai kellést fejez ki e formula: *legyen, ami van [sei, was es ist]*; – az örök visszatérés gondolatának próbája mutatja meg, hogy annak, ami *van*, minek *kell* lennie, hogy elviseljük és igeneljük annak örök visszatérését. Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: „Die Stufen der Selbstüberwindung des Lebens (Erläuterungen zum 3. Teil von Nietzsches Zarathustra).” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 2. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1973. 137-156. o.

is kifejezni. A filozófus által nagyra értékelt és lebecsült vonásokat egyaránt hordozó Jézus-figurának a megítélése, mint láttuk, Nietzsche nagy átértékelés-programjában, a keresztény morál kritikájában nyeri el jelentőségét: a páli-egyházi kereszténységhez képest tulajdonít Nietzsche viszonylagos nagyságot a Megváltónak. És mégis – ez a kereszténységhez képest felértékelte Jézus-alak, aki eltörli a bűn fogalmát, aki maga volt Isten országa, s akinek hiteles élet- és halálmodját Nietzsche példaszerűnek tartja, néhol olyan tisztelettel és melegséggel van bemutatva, hogy az az érzésünk: a filozófus olykor többet mond, mint amennyit *akar* mondani. Mintha helyenként a szándékoltnál magasabb piedesztálra állítaná a Megváltót, akit mindenekfelett a szeretet iránti vágy jellemez, s aki saját életpéldájával mutatta meg, miként nyerhet az ember belépést a Szív Mennyországába.

Egy ilyen élet Nietzsche szerint minden korban lehetséges – tehát az ma is. Vannak, akik számára szükséges is. A filozófus elgondolása alapján a Megváltó szeretetgyakorlata korunk emberének is egy életlehetőség, ez az időbeli nyitottság pedig különös aktualitást kölcsönöz Nietzsche Jézus-értelmezésének.

Bibliográfia

Bakcsi György: *Dosztojevszkij*. Gondolat, Bp., 1970.

Bakos Ferenc: *Idegen szavak és kifejezések kézisótára*. Akadémiai, Bp., 2002.

Benz, Ernst: *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*. E. J. Brill, Leiden, 1956.

Bergyajev, Nyikolaj: *Az orosz eszme. Az orosz gondolkodás alapvető problémái a XIX. század folyamán és a XX. század elején*. YMCA-Press, Párizs, 1971. (gévelt ford.)

Bergyajev, Nyikolaj: *Dosztojevszkij világszemlélete*. Európa, Bp., 1993. (ford. Baán István)

Biser, Eugen: „The critical imitator of Jesus: a contribution to the interpretation of Nietzsche on the basis of a comparison.” In O’Flaherty, J. C. – Sellner, T. F. – Helm, R. M. ed.: *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1985. 86-99. o.

Biser, Eugen: *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?* Wbg., Darmstadt, 2002.

Blazovich Jákó: „Nietzsche tragédiája.” In Kőszegi Lajos (szerk.): *Nietzsche-tár. Szemelvények a magyar Nietzsche-irodalomból 1956-ig*. Pannon Panteon, Comitatus, Veszprém, 1996. 329-337. o.

Brandenstein Béla: *Nietzsche*. A Szent István Társulat Kiadása, Bp., 2002.

Buddha beszédei. Helikon, Bp., 1989. (ford. Vekerdi József)

Bultmann, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*. Osiris, Bp., 1998. (ford. Koczó Pál)

Bultmann, Rudolf: „A liberális teológia és a legújabb teológiai irányzat.” (1924.) In Uő.: *Hit és megértés. Válogatott tanulmányok*. L’Harmattan, Bp., 2007. 23-41. o. (ford. Hegyi Márton et al.)

Bultmann, Rudolf: „Az őskeresztény igehirdetés viszonya a történeti Jézushoz.” (1960.) In Uő.: *Hit és megértés*. 297-315. o.

Busche, Hubertus: „Religiöse Religionskritik beim frühen Hegel und beim späten Nietzsche.” In Djuric, M. – Simon, J. (Hrsg.): *Nietzsche und Hegel*. Königshausen und Neumann, Würzburg, 1992. 90-109. o.

Cancik, Hubert – Cancik-Lindemaier, Hildegard: „Der ’psychologische Typus des Erlösers’ und die Möglichkeit seiner Darstellung bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche.” In Brändle – Stegemann (Hrsg.): *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*. Ch. Kaisers, München, 1988. 108-135. o.

- Cassedy, Steven: *Dostoevsky's Religion*. Stanford University Press, Stanford, California, 2005.
- Cockburn, Andrew: „Júdás evangéliuma. Az apostol új arca.” In: *National Geographic*, IV/5. (2006 máj.), 52-69. o.
- Czeglédi András: *Incipit Nietzsche. Szélgjegyzetek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképeéhez*. Doktori disszertáció, ELTE BTK, Bp., 2008. Kézirat.
- Czire Szabolcs: *A történeti Jézus. A kutatás múltja és jelene*. Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2009.
- Csejtej Dezső: „Prométheusz – takaréklángon.” In Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005. 123-140. o.
- Daniel-Rops, Henri: *Jézus és kora I- II*. Ecclesia, Bp., 1991. (ford. Viz László, Némédi András)
- Davidov, Jurij: „A nihilizmus kétféle felfogása. Dosztojevszkij és Nietzsche.” In: *Szovjet Irodalom*, IX/5. (1983), 154-179. o. (ford. Csibra István)
- Detering, Heinrich: *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*. Wallstein Verlag, Göttingen, 2010.
- Dibelius, Martin: „Der 'psychologische Typus des Erlösers' bei Friedrich Nietzsche.” In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 22. (1944), 61-91. o.
- Dosztojevszkij, Fjodor M.: *Tanulmányok, levelek, vallomások*. Magyar Helikon, Bp., 1972. (ford. G. Lányi Márta et al.)
- Dosztojevszkij, Fjodor M.: *A félkegyelmű*. Európa, Bp., 1981. (ford. Makai Imre)
- Dosztojevszkij, Fjodor M.: *Tanulmányok, vallomások*. Európa, Bp., 1985. (ford. Bakcsi Görgy et al.)
- Dosztojevszkij, Fjodor M.: *A Karamazov testvérek I*. Jelenkor, Pécs, 2004. (ford. Makai Imre)
- Dosztojevszkij, Fjodor M.: *Ördögök*. Jelenkor, Pécs, 2005. (ford. Makai Imre)
- Emerson, Ralph W.: „An Address Delivered Before the Senior Class in Divinity College, Cambridge, 1838.” In Uő.: *Selected Essays*. Penguin Books, USA, 1982. 107-127 o.
- Epiktétosz: *Kézikönyvecske*. Európa, Bp., 1978. (ford. Sárosi Gyula)
- Epikuros legfontosabb filozófiai tanításai*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 1994. (ford. Kövendi Dénes, Sárosi Gyula)
- Fenske, Wolfgang: *Wie Jesus zum „Arier” wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Wbg., Darmstadt, 2005.
- Feuerbach, Ludwig: *A kereszténység lényege*. Akadémiai, Bp., 1983. (ford. Tímár Ilona)

- Fichte, Johann G.: „A jelenlegi kor alapvonásai.” In Uő.: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Bp., 1981. 413-701. o. (ford. Endreffy Zoltán, Kis János)
- Fichte, Johann G.: *Die Anweisung zum seligen Leben*. F. Meiner Verlag, Hamburg, 1983.
- Figl, Johann: *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*. Walter de Gruyter, Berlin-NewYork, 2007.
- Filorama, Giacomo: *A gnoszticizmus története*. Kairosz Kiadó, Bp., 2000. (ford. Dobolán Katalin)
- Fink, Eugen: *Nietzsche's Philosophy*. Continuum, London-NewYork, 2003.
- Fraser, Giles: *Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief*. Taylor & Francis Routledge, London, 2002.
- Friedrich Nietzsche válogatott levelei 1861. január-1889. január*. Holnap, Bp., 2008. (vál. és ford. Romhányi Török Gábor)
- Fülep Lajos: „Nietzsche Frigyes.” In: *Nietzsche-tár*. 186-271. o.
- Gaal Görgy: „Előszó.” In Emerson, Ralph W.: *Esszék*. Kriterion, Bukarest, 1978. 5-38. o.
- Goedert, Georges: „Nietzsche und Schopenhauer.” In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd. 7. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1978. 1-26. o.
- Gowler, David B.: „The Quest for the Historical Jesus: An Overview.” In: *The Blackwell Companion to Jesus*. Wiley-Blackwell, UK, 2011. 301-318. o.
- Grillaert, Nel: *What the God-seekers found in Nietzsche. The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance. Studies in Slavic Literature and Poetics* Vol. L. Rodopi, Amsterdam-NewYork, 2008.
- Halász Péter: *Epilepsziás tünetegyüttesek. Diagnosztika, terápia és pszichoszociális vonatkozások*. Springer Kiadó, Bp., 1997.
- Harnack, Adolf von: *A kereszténység lényege*. Osiris, Bp., 2000. (ford. Szathmáry Lajos)
- Havasi Ágnes: *Dosztojevszkij szentjei. A pozitív szépségű hősök ortodox egyházi eredete*. Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa-L'Harmattan, Bp., 2008.
- Havemann, Daniel: „Evangelische Polemik. Nietzsches Paulusdeutung.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 30. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 2001. 175-187. o.
- Havemann, Daniel: *Der „Apostel der Rache.” Nietzsches Paulusdeutung. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Bd. 46. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 2002.
- Hegel, Georg W. F.: „A keresztény vallás pozitivitása.” In Uő.: *Ifjúkori írások. Válogatás*. Gondolat, Bp., 1982. 55-107. o. (ford. Révai Gábor)
- Hegel, Georg W. F.: „A frankfurti kéziratokból.” In Uő.: *Ifjúkori írások*. 109-145. o.

- Heller Ágnes: *Nietzsche és a Parsifal. Prolegomena egy személyiségetikához*. Századvég Kiadó, Bp., 1994. (ford. Módos Magdolna)
- Hesse, Hermann: „Gondolatok Dosztojevszkij *A félkegyelmű* című művéről.” (ford. Szlukovényi Katalin) In Uő.: *Pillantás a káoszba: tanulmányok*. Cartaphilus, Bp., 2000. 7-17. o. (ford. Ács Edina et al.)
- Hévizi Ottó: „Az örök visszatérés gondolata.” In: *Gond*, 23-24. (2000), 75-137. o.
- Hévizi Ottó: „Nietzsche kereszténységképe.” In Tallár Ferenc (szerk.): *A kereszténység és az európai tradíció*. Osiris, Bp., 2001. 236-250. o.
- Hull, Robert: „Nietzsche’s Jesus.” In: *Nebula*, 4.1. (2007 March), 107-115. o.
- Ignác Lilla: *Hermeneutika és teológia Rudolf Bultmann gondolkodásában*. Doktori disszertáció. ELTE BTK, Bp., 2007. Kézirat.
- Jakubinyi György: *Máté evangéliuma. Szent István Biblia-kommentárok 3.* Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Bp., 2007.
- Jaspers, Karl: *Nietzsche und das Christentum*. Vg. F. Seifert, Hameln, 1938.
- Jézus rejtett szavai. Az evangélium Tamás szerint*. Holnap, Bp., 1990. (ford. Hubai Péter et al.)
- Jones, Malcolm V.: „Dostoevskii and religion.” In: *The Cambridge Companion to Dostoevskii*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004. 148-174. o.
- Kaempfert, Manfred: *Säkularisation und neue Heiligkeit; religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche*. E. Schmidt, Berlin, 1971.
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4. ed., Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1974.
- Kaufmann, Walter: „Nietzsche als der erste grosse Psychologe.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 7. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1978. 261-287. o.
- Kessler, Peter: „Tolstoj-Studien des späten Nietzsche.” In: *Zeitschrift für Slawistik*, 23. (1978), 17-26. o.
- Köster, Peter: „Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd.10/11. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1981/82. 615-685. o.
- Kőszegi Biblia*. Reichard Károly kiadója, Kőszeg, 1845. (ford. Károli Gáspár)
- Kunszt György: *Nihil és ámen (Nietzsche-reflexiók)*. Palatinus Kiadó, Bp., 2002.
- Kühneweg, Uwe: „Nietzsche und Jesus – Jesus bei Nietzsche.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 15. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1986. 382-397. o.
- Ladocsi Gáspár: *A Jézus Krisztus-jelenség a gnosztikus irodalomban*. Jel Kiadó, Bp., 2004.

- Lampert, Laurence: *Nietzsche's Task. An interpretation of „Beyond Good and Evil.”* Yale University Press, NewHaven/London, 2001.
- Lane, Tony: *A keresztyén gondolkodás rövid története. Teológusok és eszméik az apostoli atyáktól napjainkig.* Harmat-Kálvin, Bp., 2001. (ford. Pásztor Péter)
- Lev Tolsztoj művei 10. Magyar Helikon, Bp., 1967. (ford. Brodszky Erzsébet, Gellért György, Kulcsár Aurél)
- Luz, Ulrich: *Máté Jézustörténete. Hermeneutikai Füzetek* 21. Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 2000. (ford. Bekő István)
- Luz, Ulrich: „Das Evangelium nach Matthäus 1. Teilband Mt 1-7.” In: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK)*, Bd. I/1. Benziger Verlag, Neukirchener Verlag, 5. Auflage, 2002. 386-400. o.
- Lüdemann, Hermann: *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre.* Universitäts-Buchhandlung, Kiel, 1872.
- Miller, Charles A.: „Nietzsche's 'Discovery' of Dostoevsky.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 2. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1973. 202-257. o.
- Miller, Charles A.: „The Nihilist as Tempter-Redeemer: Dostoevsky's 'Man-God' in Nietzsche's Notebooks.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 4. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1975. 165-226. o.
- Mistry, Freny: *Nietzsche and Buddhism. Prolegomena to a Comparative Study.* Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 6. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1981.
- Morrison, Robert G.: *Nietzsche and Buddhism. A study in nihilism and ironic affinities.* Oxford University Press, NewYork, 1997.
- Müller-Buck, Renate: „'Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte': Nietzsche liest Dostojewskij.” In: *Dostoevsky Studies, New Series*, Vol.VI. (2002), 89-118. o.
- Neumann, Harry: „The case against apolitical morality: Nietzsche's interpretation of the jewish instinct.” In *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition.* London, 1985. 29-46. o.
- Niebuhr, Richard H.: „Tolstoy's rejection of culture.” In Uő.: *Christ and Culture.* Harper & Row, NewYork, 1951. 56-65. o.
- Nietzsche, Friedrich W.: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Bd. 8. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1986. (hg. G. Colli – M. Montinari)

Nietzsche, Friedrich W.: *Nachgelassene Fragmente. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 7-13. Deutscher Taschenbuch Verlag/W. de Gruyter, München-Berlin-NewYork, 1988. (hg. G. Colli – M. Montinari)

Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe I/1. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1995. (hg. J. Figl)

Nietzsche, Friedrich W.: *Túl jön és rosszon*. Matúra, Ikon, Bp., 1995. (ford. Tatár György)

Nietzsche, Friedrich W.: *Adalék a morál genealógiájához*. Holnap, Bp., 1996. (ford. Romhányi Török Gábor)

Nietzsche, Friedrich W.: *A vidám tudomány*. Holnap, Bp., 1997. (ford. Romhányi Török Gábor)

Nietzsche, Friedrich W.: *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről*. Holnap, Bp., 2000. (ford. Romhányi Török Gábor)

Nietzsche, Friedrich W.: „Az új felvilágosodás.” *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. Osiris, Bp., 2001. (ford. Kurdi Imre)

Nietzsche, Friedrich W.: „Wagner esete.” In Uő.: *Wagnerről és Schopenhauerről*. Holnap, Bp., 2001. 5-42. o. (ford. Romhányi Török Gábor)

Nietzsche, Friedrich W.: *A hatalom akarása – Minden érték átértékelésének kísérlete*. Cartaphilus, Bp., 2002. (ford. Romhányi Török Gábor)

Nietzsche, Friedrich W.: *Ecce homo – Hogyan lesz az ember azzá, ami*. Göncöl Kiadó, Bp., 2003. (ford. Horváth Géza)

Nietzsche, Friedrich W.: „Bálványok alkonya avagy Hogyan filozofálunk a kalapáccsal?” In Uő.: *Bálványok alkonya – Nietzsche kontra Wagner*. Holnap, Bp., 2004. 5-107. o. (ford. Romhányi Török Gábor)

Nietzsche, Friedrich W.: „Nietzsche kontra Wagner.” In Uő.: *Bálványok alkonya – Nietzsche kontra Wagner*. Holnap, Bp., 2004. 109-142.o. (ford. Romhányi Török Gábor)

Nietzsche, Friedrich W.: *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*. Osiris/Gond, Bp., 2004. (ford. Kurdi Imre)

Nietzsche, Friedrich W.: „David Strauss, a hitvalló és író.” In Uő.: *Korszerűtlen elmélkedések*. Atlantisz, Bp., 2004. 7-92. o. (ford. Csátár Péter)

Nietzsche, Friedrich W.: „A történelem hasznáról és káráról.” In Uő.: *Korszerűtlen elmélkedések*. Atlantisz, Bp., 2004. 93-177. o. (ford. Tatár György)

Nietzsche, Friedrich W.: *Az Antikrisztus*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005. (ford. Csejtei Dezső)

- Nietzsche, Friedrich W.: *Emberi, nagyon is emberi – Könyv szabad szellemek számára.* Osiris, Bp., 2008. (ford. Horváth Géza)
- Nietzsche, Friedrich W.: *Hajnalpír. Gondolatok a morális előítéletekről.* Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2009. (ford. Óvári Csaba)
- Nietzsche, Friedrich W.: *A bálványok alkonya avagy miként filozofálunk a kalapáccsal.* Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2010. (ford. Óvári Csaba)
- Nietzsche, Friedrich W.: *Jón és gonoszon túl.* Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2010. (ford. Óvári Csaba)
- Okochi, Ryogi: „Nietzsches Amor fati im Lichte von Karma des Buddhismus.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 1. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1972. 36-94. o.
- Parkes, Graham: „The Orientation of the Nietzschean Text.” In Parkes, G. (ed.): *Nietzsche and Asian Thought.* University of Chicago Press, Chicago, 1991. 3-19. o.
- Perkins, Richard: „An innocent little story. Nietzsche and Jesus in Allegorical Conjunction.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 26. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1997. 361-383. o.
- Pfannmüller, Gustav: *Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart.* Leipzig-Berlin, 1908.
- Poljakova, Ekaterina: „'Beherzter Fatalismus.' Das (Anti-)Christliche in der Perspektive des russischen Denkens.” In Gerhardt, V. – Reschke, R. (Hg.): *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa. Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Bd. 14. Akademie Verlag, Berlin, 2007. 171-182. o.
- Porter, Joshua R.: „A történelmi Jézus nyomában.” In Uő.: *Jézus Krisztus: A történelmi Jézus és a hit Krisztusa.* Magyar Könyvklub, Bp., 1999. 192-195. o. (ford. Ladányi Katalin, Gellért Marcell)
- Rajna Péter: *Kiválasztottak, megszállottak, nyavalyatöröttek. Epilepszia a szépprózában.* MultiArt, 2007.
- Rempel, Morgan: „Nietzsche on the Deaths of Socrates and Jesus.” In: *Minerva – An Internet Journal of Philosophy*, 10. (2006), 245-266. o.
- Renan, Ernest: *Jézus élete.* Európa, Bp., 1991. (ford. Réz Pál)
- Roberts, Tyler T.: *Contesting spirit. Nietzsche, affirmation, religion.* Princeton University Press, Princeton, NewJersey, 1998.
- Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Szellemi életrajz.* Európa, Bp., 2002. (ford. Györffy Miklós)
- Salaquarda, Jörg: „Der Antichrist.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 2. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1973. 91-136. o.

- Salaquarda, Jörg: „Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's understanding of the apostle Paul.” In: *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*. London, 1985. 100-129. o.
- Sauter, Gerhard: „Nietzsches Jesusbild als Frage an eine 'Theologie nach dem Tode Gottes'.” In Braun, H. – Betz, H. D. – Schottroff, L.: *Neues Testament und christliche Existenz*. Tübingen, 1973. 401-419. o.
- Schäfer, Klaus: „Zur theologischen Relevanz der Jesus-Deutung Friedrich Nietzsches.” In Feld, H. – Nolte, J.: *Wort Gottes in der Zeit*. Patmos-Vg., Düsseldorf, 1973. 319-329. o.
- Schenkel, Daniel: *Das Charakterbild Jesu*. Wiesbaden, 1873.
- Scheuer, Helmut: „Zur Christus-Figur in der Literatur um 1900.” In: *Fin de Siècle. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende. (Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 35.)* V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. 378-402. o.
- Schmidt József: *Buddha tanítása*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 2004.
- Schmitt, Carl: „A politikai fogalma. A barát és ellenség megkülönböztetése mint a politikai kritériuma.” In Uő.: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Osiris-Pallas Stúdió-Attraktor, Bp., 2002. 18-20. o. (ford. Cs. Kiss Lajos)
- Schmitt Jenő Henrik: „Friedrich Nietzsche két világkorszak küszöbén (Értelmezési kísérlet egy új világnézet fényében).” In: *Nietzsche-tár*. 30-96. o.
- Schopenhauer, Arthur: *Parerga és paralipomena. Kisebb filozófiai írások* III. Ujságüzem könyvkiadó, 1925.
- Schopenhauer, Arthur: „A vallásról.” In Uő.: *Parerga és Paralipomena. Kisebb filozófiai írások* IV. Világirodalom, Bp., 1925. 9-112. o. (ford. Varró István)
- Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*. Osiris, Bp., 2002. (ford. Tandori Ágnes, Tandori Dezső)
- Schweitzer, Albert: *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*. A. & C. Black, Ltd., Great Britain, 1910.
- Shapiro, Gary: *Nietzschean Narratives*. Indiana University Press, Indianapolis, 1989.
- Skowron, Michael: „Nietzsches weltliche Religiösität und ihre Paradoxien.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 31. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 2002. 1-40. o.
- Spannhake, Barbara: „Umwertung einer Quelle. Vergleichende Anmerkungen zur Buddhismus-Interpretation des jungen Nietzsche in 'Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik' und der Studie Carl Friedrich Koeppens über 'Die Religion des Buddha und ihre Entstehung.'” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 28. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1999. 156-194. o.

- Stellino, Paolo: „Jesus als 'Idiot.' Ein Vergleich zwischen Nietzsches *Der Antichrist* und Dostojewskijs *Der Idiot*.” In Gerhardt, V. – Reschke, R. (Hg.): *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa. Nietzscheforschung*, Bd. 14. Akademie Verlag, Berlin, 2007. 203-210. o.
- Strauss, David F.: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* I-II. Vg. Osiander, Tübingen, 1835/36.
- Strauss, David F.: *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*. Brodhau, Leipzig, 1864.
- Szabó István: *Ralph Waldo Emerson gondolatvilága. A legnagyobb amerikai gondolkodó filozófiája*. Ludvig István Könyvnyomdája, Miskolc, 1938.
- Szathmári Botond: „Nietzsche és a buddhizmus.” In: *Ex Symposion, (Nietzsche-különszám)*, III. (1994), 120-122. o.
- Tatár György: *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*. Osiris, Bp., 2000.
- Thiel Katalin: *Maszkjáték: Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2002.
- Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris, Bp., 1996. (ford. Szabó István)
- Tolsztoj, Lev Ny.: *What I believe*. New York, 1886. (tr. Constantine Popoff)
- Tolsztoj, Lev Ny.: *Napló*. Osiris, Bp., 1996. (ford. Gellért György, Kozma András)
- Tolsztoj-breviárium. L. Ny. Tolsztoj élete, művei és gondolatai*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 2003. (szerk. és ford. Cserna Andor)
- Török Endre (szerk.): *Az orosz vallásbölcselet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig*. PPKE Vigilia, Budapest-Piliscsaba, 1999. (ford. Baán István)
- Troyat, Henry: *Dosztojevszkij*. Filum Kiadó, Bp., 1997. (ford. Sárközy György, Déry Tibor)
- Troyat, Henry: *Tolsztoj élete*. Európa, Bp., 2007. (ford. Réz Ádám)
- Urs Sommer, Andreas: „Ex oriente lux? Zur vermeintlichen 'Ostorientierung' in Nietzsches *Antichrist*.” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 28. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1999. 194-215. o.
- Urs Sommer, Andreas: *Friedrich Nietzsches Der Antichrist – Ein philosophisch-historischer Kommentar*. Schwabe Verlag, Basel, 2000.
- Újszövetség*. (ford. Károli Gáspár) [On-line Biblia: biblia.hit.hu/bible/karoli]
- Újszövetségi Szentírás*. 10. kiadás. Akademischen Vg. Graz, Róma, 1985. (ford. P. Békés Gellért, P. Dalos Patrik)
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz: „Die Stufen der Selbstüberwindung des Lebens (Erläuterungen zum 3. Teil von Nietzsches *Zarathustra*).” In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 2. W. de Gruyter, Berlin-NewYork, 1973. 137-156. o.
- Wein, Hermann: *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*. M. Nijhoff, Den Haag, 1962.

- Wellhausen, Julius: *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. 1883.
- Wellhausen, Julius: *Skizzen und Vorarbeiten. Erstes Heft*. Vg. G. Reimer, Berlin, 1884.
- Weöres Sándor: *A teljesség felé*. Tericum Kiadó, Bp., 2000.
- Wigzell, Faith: „Dostoevskii and the Russian folk heritage.” In: *The Cambridge Companion to Dostoevskii*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004. 21-46. o.
- Willers, Ulrich: „’Aut Zarathustra aut Christus.’ Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900-1980.” In: *Theologie und Philosophie*, 60. (1985), 239-256. o., 418-442. o.; 61. (1986), 236-249. o.
- Willers, Ulrich: *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 1988.
- Willers, Ulrich: „’Die evangelische Praktik allein führt zu Gott, sie eben ist Gott’ – Friedrich Nietzsches hintergründige theologische Aktualität.” In: *Eichstätter Hochschulreden*, 91. (1994), kölönszám.
- Young, Julian: *Friedrich Nietzsche – A Philosophical Biography*. Cambridge University Press, NewYork, 2010.